

la montée du fascisme



gonzalo arroyo
françois biot
jean-charles bonnet
claude gerest
julio de santa ana

lumière et vi

revue de formation et de réflexion théologiqu

v.24
1975

Comité de Rédaction
Nelly Beaupère, Bruno Carra de Vaux, Jean Chabert, Henri Denis, Christian Duquoc, Alain Durand, François-Marie Genuyt, Michel Gillet, Jean Guichard, Jean-Pierre Monsarrat.

Direction : Alain Durand

Secrétariat de Rédaction : Bruno Carra de Vaux

Secrétariat administratif : Marie-Dominique Prévot

Conditions d'Abonnement

Les abonnements sont d'un an. Ils partent tous du 1er janvier et comportent cinq numéros.

France : normal 52 f ; soutien 60 f ; solidarité 100 f.

Etranger : normal 62 f ; soutien 70 f ; solidarité 100 f.

Belgique
Office international de Librairie, Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

Pays-Bas
H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. : 85843

Italie
Edizione Paoline, libreria internazionale, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C.C.P. : 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella, 6 40.100 Bologna. C.C.P. 8/15575

Canada et U. S. A.
Periodica, 7045, avenue du Parc, Montréal 15

Changements d'adresse : prière de joindre à l'ancienne bande 3 francs de timbres.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

lumière et vie - 2, place gailleton, 69002 ly
tél. 37-49-82 — c. c. p. lyon 3038.78

sommaire

la montée du fascisme

les livres

ome XXIV — janvier-mars 1975 — n° 121

à nos abonnés

L'appel que nous vous avions adressé dans le dernier numéro n'est pas resté lettre morte.

Beaucoup d'entre vous ont pris un abonnement de soutien, quelques uns un abonnement de solidarité. Certains ont recruté de nouveaux abonnés, soit en offrant directement un abonnement, soit en faisant une démarche dans ce sens auprès de certaines personnes. D'autres nous ont envoyé des listes de personnes à contacter.

Nous remercions vivement tous ceux qui ont ainsi contribué à rendre moins incertain l'avenir de la revue. Ne pouvant exprimer notre reconnaissance à chacun en particulier, nous le faisons ici collectivement.

Mais cet effort doit être poursuivi : il reste encore trop d'abonnés ou de lecteurs qui n'ont pas pris le temps de répondre à l'une ou l'autre des propositions que l'on trouvera ci-contre. Chacun d'entre vous peut cependant en trouver au moins une qui corresponde à ses possibilités.

Nous surmonterions sans peine les difficultés actuelles si Lumière et Vie *parvenait à gagner* mille nouveaux abonnés. *C'est chose* possible, *à la condition que chacun d'entre vous fasse des démarches en ce sens. Il faut que votre dynamisme puisse compenser la faiblesse des investissements possibles en matière de promotion et de publicité. Par exemple, avez-vous pris le temps de parcourir votre carnet d'adresses pour relever le nom des personnes auxquelles vous pouvez soit offrir un abonnement, soit proposer de s'abonner ? Vous pouvez aussi, en nous envoyant leurs adresses, nous demander de prendre contact avec elles.*

Nous espérons vivement que ceux qui ne se sont pas encore manifestés joindront leurs efforts à ceux qui ont déjà répondu à notre appel.

D'avance, et au nom de tous ceux qui veulent que Lumière et Vie *puisse continuer sa tâche, nous vous en remercions.*

QUE POUVEZ-VOUS FAIRE ?

1 Prendre un ABONNEMENT DE SOUTIEN : FRANCE 60 F ; ETRANGER 70 F. Le faible écart qui existe entre l'abonnement de soutien et l'abonnement ordinaire devrait permettre au maximum d'entre vous de choisir l'abonnement de soutien. Ceux qui peuvent faire davantage sont invités à prendre un ABONNEMENT DE SOLIDARITE A 100 F.

2 Parmi les personnes ou les institutions que vous connaissez, certaines pourraient être susceptibles de s'abonner à la revue. Ne pourriez-vous pas accomplir une démarche dans ce sens auprès de ces personnes ou institutions ?

Chacun d'entre vous devrait pouvoir ainsi RECRUTER UN NOUVEL ABONNÉ.

3 Ne pouvez-vous pas OFFRIR UN ABONNEMENT A « LUMIÈRE ET VIE », à tel ou tel parent ou ami ? Un tel cadeau ne peut-il pas, en certains cas, en valoir bien d'autres ?

4 Envoyez-nous des LISTES D'ADRESSES afin que, de notre côté, nous puissions prendre contact avec les personnes que vous nous indiqueriez.

5 Vous pouvez nous DEMANDER DES TRACTS présentant la revue pour les remettre à des personnes que vous connaissez ou les distribuer à l'occasion de rencontres, sessions, etc.

UNE PARTICIPATION ACTIVE DE VOTRE PART EST INDISPENSABLE.

fascisme sans frontières

Le fascisme serait-il à l'œuvre dans notre monde ? On le croyait anéanti avec la fin
la Seconde Guerre mondiale, mais voilà que le mot resurgit assez fréquemment pour qu
lifier des situations très actuelles : il apparaît dans la presse de façon quotidienne. Le ph
nomène le plus monstrueux que l'Occident ait connu durant la première moitié de ce sièc
renaîtrait-il de ses cendres ? Ou bien ne serait-ce pas par un abus de langage, qui témoign
rait davantage d'une méconnaissance que d'une véritable lucidité, que l'on utilise aujourd'h
ce terme pour qualifier tant et tant de situations : le coup d'Etat au Chili et la répressi
qui continue d'y sévir, la politique menée par de grandes puissances pour assurer la séc
rité de leurs intérêts économiques en terre étrangère, le contrôle exercé par des firm
multinationales dont la puissance dépasse celle des Etats, le durcissement de certains ré
mes en place, la suppression des libertés politiques et syndicales, l'exercice du pouvoir
sein d'entreprises, l'extension du contrôle de la vie privée par des systèmes d'écoute ou
mise sur fiche des citoyens d'un pays, etc.

Il faut, diront certains, n'avoir pas connu la réalité historique du fascisme pour se p
mettre de qualifier d'un tel terme certaines réalités de notre monde actuel. Il faut, répo
dront d'autres, manifester une grave méconnaissance des tendances qui sont effectivem
à l'œuvre dans notre monde pour estimer que ce terme est déplacé. Aussi convenait-il q
ce numéro de Lumière et Vie *s'ouvre par une analyse précise de ce que fut le fascisme h*
torique et des conditions déterminées dans lesquelles il est apparu. Tel est l'objet de l'arti
de Jean-Charles Bonnet. Cet article montre également que si, aujourd'hui, il est encore p
sible de parler de fascisme, la réalité qui se trouve ainsi désignée, pour n'être pas id
tique à la première, n'est guère plus rassurante !

De nos jours, les tendances fascisantes que l'on peut voir à l'œuvre apparaissent avant to
liées au développement de l'impérialisme, dont les sociétés multinationales sont, tout à
fois, le produit et l'agent. Ces mots, il est vrai, peuvent ressembler à des slogans et reste
très abstraits pour la majorité de nos contemporains. La réalité, elle, ne l'est pas, comm
l'indiqueront suffisamment divers articles de ce numéro. C'est bel et bien notre vie quo
dienne qui est de plus en plus modelée par de vastes mouvements. Pour beaucoup, par

d'impérialisme nord-américain, de firmes multinationales, de bourgeoisie internationale, d'exploitation du Tiers Monde, d'internationalisation du capital, ce n'est pas désigner quelque chose de réel, mais emboucher une trompette idéologique. Plus encore, c'est être coupable de laisser *entendre (alors même qu'on ne l'aurait aucunement* fait *entendre) que de « l'autre côté », dans les pays socialistes, il n'y aurait pas de problèmes, ni de nation hégémonique. Quoi qu'il en soit des « blocages » auxquels donnent spontanément lieu l'utilisation de certains termes, ils restent indispensables à qui veut réellement comprendre ce qui se passe.*

Nous vivons dans un monde qui est de plus en plus dominé par l'impérialisme nord-américain, puissance gigantesque qui a fait sombrer au service de ses intérêts nombre de peuples qui n'ont pas réussi à lui résister. Le drame chilien reste gravé dans nos mémoires. Le Chili n'est malheureusement pas une exception, c'est plutôt un cas « exemplaire ». Le danger de fascisation est aujourd'hui directement lié à la défense d'intérêts économiques et de privilèges de classe qui débordent amplement le cadre des Etats. L'analyse que nous propose Julio de Santa Ana sur la montée du fascisme en Amérique latine le manifeste clairement. Et pour ceux qui souhaiteraient envisager de façon « romanesque » la situation à laquelle pourrait nous conduire, en France par exemple, le développement incontrôlé des firmes multinationales, on ne saurait trop recommander la lecture du dernier livre de René-Victor Pilhes : L'imprécateur *(Prix Femina, Paris, Ed. du Seuil, 1974). L'auteur n'hésite pas à y voir l'annonce de l'effondrement des démocraties et de la montée du fascisme, à l'intérieur comme à l'extérieur. La fiction romanesque sera-t-elle prophétique ?*

Il ne s'agit pas seulement de décrire, mais bien de comprendre pourquoi il en est ainsi. Le travail accompli par Julio de Santa Ana et toute une partie de l'étude de Gonzalo Arroyo permettent effectivement de dépasser une vision superficielle du phénomène : en mettant à nu les causes et les mécanismes, ils indiquent l'extrême gravité de la situation.

Si Lumière et Vie *traite d'une telle question, c'est aussi pour s'interroger sur le rôle de l'Eglise face à cette montée internationale du fascisme. Il convenait d'abord que Claude Gerest nous rappelle quel avait été son rôle lors de la montée du premier fascisme avant*

que Gonzalo Arroyo n'analyse celui qu'elle joue actuellement. A plusieurs décennies distance, des choses, certes, ont changé, mais certains éléments qui conduisirent à la co plicité ou à la passivité face au fascisme de jadis demeurent toujours à l'œuvre : oppor nisme politique lié à la primauté accordée par l'Eglise à la défense de ses propres inté institutionnels, anticommunisme maladif, préférence accordée aux pouvoirs forts, ambig tés des « doctrines sociales », composition sociologique des Eglises, etc. Mais d'au forces, encore minoritaires il est vrai, sont à l'œuvre dans les Eglises. Quelque chose nouveau est en germe à partir de ces groupes de croyants liés aux forces sociales en l contre l'impérialisme. Tout espoir n'est pas perdu. Mais une tâche immense nous atte qu'il faut également accomplir au niveau théologique lui-même, comme l'indique Fran Biot au terme de ce cahier.

La question de la conduite des Eglises dans la montée du fascisme méritait d'autant p d'être posée qu'elle atteint, pous nous croyants, à la racine même de la foi : il y va visage de Dieu dont notre pratique atteste au sein de l'histoire humaine. La gravité der re de toute complicité ou passivité des Eglises face à une telle menace n'est-elle pas, en de compte, de travestir les traits de son Dieu ? Quelle raison d'être pourrait-il bien reste une telle Eglise si son Dieu n'était plus celui de Jésus-Christ ? Evidemment aucune. L jeu de la lutte politique à mener contre la montée du fascisme est radical : il y va de la des hommes. L'enjeu de cette lutte pour la vie de la foi ne l'est pas moins : il y va l'avenir du Dieu des chrétiens. Certains ont, récemment, tracé les voies de cet avenir prix de leur vie ou de l'exil. Ne laissons pas périr le grain tombé en terre : il porte germe notre espérance pour l'Eglise de Dieu.

ont collaboré à ce numéro

Gonzalo ARROYO, Professeur associé, Université de Paris X.

François BIOT, Directeur du Centre Albert-le-Grand, La Tourette.

Jean-Charles BONNET, Assistant d'histoire contemporaine, Université de Lyon II.

Claude GEREST, Professeur d'histoire de l'Eglise, Lyon.

Julio de SANTA ANA, Conseil œcuménique des Eglises, Genève.

du fascisme historique au néo-fascisme d'aujourd'hui

Les fascismes originels sont inséparables du contexte historique qui permit leur épanouissement : désenchantements et terreurs des petits-bourgeois, disponibilité des déclassés de toutes classes, complicité des cercles dirigeants, divisions de la gauche. On ne peut les présenter sans souligner leur prétention de créer des hommes nouveaux *unanimement et aveuglément dévoués à l'Etat totalitaire et au* guide *infaillible qui en était l'incarnation, ni sans évoquer le parti unique, le corporatisme, les* cerveaux en uniforme *et la nation sur pied de guerre.*

Malgré l'effondrement des fascismes historiques, le mot fascisme *a connu un fort succès et a servi à désigner des régimes qui étaient loin de présenter toutes les caractéristiques des constructions d'outre-mont et d'outre-Rhin. Un certain nombre de raisons permettent d'*expliquer le succès de cette appellation-accusation. *Aujourd'hui, on qualifie couramment de* fasciste *tout système policier qui a pour seule raison d'être la conservation ou la restauration des privilèges de classe d'une minorité de plus en plus souvent acoquinée à des sociétés capitalistes multinationales.*

Ouvrez l'un ou l'autre des deux derniers tomes de la très célèbre collection historique *Peuples et Civilisations*[1] et cherchez le mot « fascisme » : vous ne le trouverez pas ! Feuilletez, en revanche, quotidiens et hebdomadaires de notre époque : le mot revient sans cesse, comme il revient dans les slogans des manifestations de rue. Peut-on, dès lors, expliquer un contraste si marqué : ici l'usage inflationniste et là le silence systématique ? En fait, les historiens utilisent le mot « fascisme » pour désigner les systèmes politiques qui, de la fin de la Première à la fin de la Seconde Guerre mondiale, se sont ouvertement réclamés de lui et que l'on reconnaît à quelques traits originaux, alors que les militants politiques et, plus généralement, l'opinion publique donnent à ce mot un sens plus large, donc moins précis.

C'est pourquoi nous soulignerons, pour commencer, les caractères spécifiques du fascisme historique, avant de nous interroger sur les raisons de l'extension du concept. Nous chercherons pour conclure quels sont,

1. M. CROUZET et divers, Le monde depuis 1945 (Peuples et civilisations 22), Paris, P.U.F., 1973.

au-delà de leurs différences, les points communs des fascismes d'aujourd'hui.

I

le système politique de l'entre-deux guerres

Le 23 mars 1919 se tint, à Milan, l'assemblée constituante des *Fasci di Combattimento* : moins de quatre années plus tard (octobre 1922) Mussolini devint le « maire du palais » d'un souverain sans envergure. En Allemagne, un admirateur passionné du Duce, Adolf Hitler, co-fondateur du parti national-socialiste allemand (avril 1920), dut attendre la fin du mois de janvier 1933 pour recevoir, le plus officiellement du monde, les rênes du pouvoir. On connaît la suite...

Comment cela fut-il possible ? Et quelle en fut la traduction historique ?

1 genèse

Au commencement était le désarroi ! Comme ses voisines européennes, l'Italie des lendemains de guerre (six cent mille morts, cinq cent mille mutilés) baignait dans un climat de déceptions et d'espérances mêlées [2]. La crise était partout : les hostilités avaient accrû l'instabilité du secteur agricole et favorisé la concentration industrielle au détriment des petits et moyens entrepreneurs ; la paupérisation relative des classes laborieuses contrastait douloureusement avec l'enrichissement fabuleux des profiteurs de guerre. La fin du tzarisme (février 1917) et le succès des bolcheviks en Russie (octobre) alimentaient, ici comme ailleurs, les espoirs des uns et la terreur des autres. L'agitation contre la vie chère ou une éventuelle intervention en Russie se prolongeait parfois par la création de soviets éphémères. Les grèves s'accompagnaient d'occupations d'usines et des « ligues » rouges se formaient dans les campagnes. Certes, lorsque Mussolini arriva aux affaires, la crise était bel et bien passée, mais le souvenir du malaise qu'elle avait enfanté et des désordres qu'elle avait suscités, restait très vivace et le Duce sut les exploiter à merveille.

De surcroît, le rejet par les négociateurs de Paris des revendications territoriales italiennes enflait l'amertume de la « grande prolétaire » et de ses anciens combattants qui pleuraient sur la « victoire mutilée », et en

2. Cf. notamment R. PARIS, **Les origines du fascisme** (Questions d'Histoire 2), Paris, Flammarion, 1968.

tenaient pour responsables les vieilles équipes politiques de la péninsule. L'ambition nationale était également au supplice dans une Allemagne vaincue, naturellement disposée à prêter une oreille complaisante aux fables relatives au « coup de poignard dans le dos » que l'armée prussienne aurait reçu des adversaires judéo-marxistes de l'intérieur. Le *diktat* des vainqueurs, fondé sur la notion de responsabilité des vaincus dans le déclenchement des hostilités, accompagné de considérations sur l'inaptitude allemande à gouverner les peuples coloniaux, la mortifia plus encore. La « honte de Versailles » entretint contre un régime républicain, né de la défaite, une contestation quasi permanente.

Car l'Allemagne, comme l'Italie, avait ressenti, dès les lendemains de l'armistice, les secousses telluriques de la guerre et cela, plus longtemps que tout autre : l'année 1923 fut encore pour la République de Weimar « l'année terrible ». En dépit de la fragile prospérité du lustre qui suivit, l'Allemagne restait une nation convalescente, dépendante des capitaux étrangers (surtout américains) et traversée de courants contraires mais également violents. Or la grande crise de 1929 la frappa de plein fouet : krach de la Danatsbank (juillet 1931), rapatriements des capitaux étrangers, accroissement régulier du nombre des chômeurs jusqu'au chiffre de six millions dans l'hiver 1931-1932, multiplication des faillites. La crise s'accompagna d'un retour progressif au chaos : grèves sauvages et affrontements sur le pavé des villes, mise en vacance de la légalité par des chanceliers qui gouvernaient à coup d'ordonnances présidentielles quand ce n'était pas par coups de force, radicalisation de la vie politique que traduisait chaque consultation électorale. Partout : la haine d'hier, le refus d'aujourd'hui, la peur du lendemain.

Or, dans l'Italie de 1920 comme dans l'Allemagne de 1932, les fascistes, pour se frayer un chemin vers le pouvoir, surent se faire entendre des classes moyennes que les crises contribuaient objectivement à prolétariser, mais qui eussent considéré comme une calamité de retomber dans une condition sociale dont souvent leurs membres émergeaient à peine. Ainsi crurent trouver leur sauveur en un Hitler et un Mussolini tous ceux que menaçait l'évolution du monde : boutiquiers concurrencés par les prix-uniques, les camions-bazars, les magasins coopératifs, petits patrons écrasés par la concentration industrielle, petits épargnants secoués par les poussées d'inflation galopante. Puis vinrent se joindre à la cohorte tous ceux que pénalisait la hiérarchie sociale, mais qui ne pouvaient pas vivre sans elle, tous ceux qu'effarouchaient les troubles de la rue et la remise en question des valeurs traditionnelles, qui célébraient les vertus du

sport pour mieux ravaler les spéculations intellectuelles prétendument subversives, enfin tous ceux qui se montraient prompts à détecter derrière chaque coup du destin l'œuvre de puissances ténébreuses. Le fascisme prit donc effectivement l'apparence d'une « *révolution des classes moyennes* » [3].

2 prise de pouvoir

Pourtant la victoire du fascisme n'eût guère été possible sans la disponibilité des déclassés de toutes classes, la complicité des cercles dirigeants et les divisions haineuses de la gauche.

Il fallut d'abord au fascisme des troupes décidées et prêtes aux coups de poing et aux coups de feu, et de zélés propagandistes. Il les recruta dans le vivier grouillant des déclassés : officiers sans solde et intellectuels sans emploi, paysans déracinés et entrepreneurs faillis, *arditi*, démobilisés et anciens membres des corps francs, sans oublier la masse désespérée des chômeurs. Et ce furent ces hommes aigris, regroupés en milices (*squadre* ou sections d'assaut, les S.A.) qui entretinrent, bien avant l'arrivée au pouvoir du Duce et du Führer, un climat de tension et de terreur, usant ici de l'huile de ricin et du *manganello* (gourdin) et là du revolver [4]. Plus significatif encore : les deux chefs étaient issus de milieux modestes, et n'avaient fait que de piètres études.

Mais on ne saurait oublier qu'ils reçurent au moment décisif l'appui des cercles dirigeants : camarilla auprès de Victor-Emmanuel ou du vieil Hindenburg, et plus encore, puissances d'argent. Outre-mont, les dirigeants de la Confindustria, de la Confagricultura et de l'Association bancaire soutinrent par tous les moyens le chef des faisceaux, dès qu'il eut montré sa capacité à briser les grèves ou à débarrasser les campagnes des meneurs révolutionnaires et lorsqu'il se fut proclamé, en juin 1922, le champion de la libre entreprise. Quant à Hitler, auquel certains hommes d'affaires s'étaient intéressés dès les origines, il reçut au plus fort de la bataille une puissante aide financière des magnats de la Ruhr après qu'il leur eut prouvé, le 27 janvier 1932 à Düsseldorf, que nul ne saurait, mieux que lui, défendre la propriété des moyens de production et l'autorité de l'Etat. Il n'est pas faux de dire que les deux dictateurs furent « *les* condottieri *du gros capitalisme* » et qu'ils organisèrent « *une garde plébéienne autour du capital monopoleur* ».

3. Cf. M.J. LASKI, **Réflexions sur la révolution de notre temps,** Paris, Seuil, 1947 ; W.S. ALLEN, **Une petite ville nazie,** préface de A. GROSSER.
4. Cf. A. TASCA, **Naissance du fascisme,** Paris, Gallimard, 1968.

Nul ne peut affirmer que la prise de pouvoir fasciste n'aurait pas eu lieu sans les insurmontables divisions des partis et des syndicats de gauche, mais on remarquera que ces divisions la facilitèrent grandement. D'un côté, ceux qui mettaient leurs espoirs dans l'avènement prochain d'une révolution mondiale dont Lénine et ses compagnons avaient organisé les avant-postes ; d'un autre côté, ceux qui n'y croyaient guère et qui, de toutes façons, refusaient la manière bolchevique. Entre eux, séparés de surcroît en Allemagne par un redoutable contentieux, une épuisante guerre à couteaux tirés. Et tandis que les sociaux-démocrates sacrifiaient à la défense du régime de Weimar maintes revendications légitimes de la classe ouvrière, les communistes, appliquant strictement les consignes de la IIIe Internationale (tactique « classe contre classe » et « front unique à la base »), oubliaient l'adversaire principal, aveuglés par leur haine du frère ennemi. Militants socialistes et communistes finirent bien par se retrouver, mais ce fut dans les premiers camps de concentration nazis.

3 principes et moyens d'action

Parvenus au pouvoir, les fascistes s'employèrent à briser toutes les organisations sociales susceptibles de véhiculer le moindre symptôme de mécontentement collectif et ils anéantirent la confiance entre citoyens « *sous la pression de la terreur et l'appréhension de la rumeur* ». Au nom de quoi ?

Il serait malsain d'accorder aux prétentions idéologiques des fondateurs du fascisme une importance qu'elles ne méritent pas : la doctrine mussolinienne ne fut élaborée qu'une dizaine d'années après la « marche sur Rome » et sembla venir rendre rétroactivement acceptable ce qui avait déjà eu lieu. Et si *Mein Kampf* fut écrit longtemps avant l'arrivée au pouvoir d'Hitler, le livre n'est qu'un agrégat indigeste de confessions et de projets où transparaissent « *une mystique frelatée* » et un « *biologisme vulgaire* »[5]. Dans tous les cas, les formules les mieux frappées couvraient d'un vêtement chatoyant des arguments de propagande. On pourrait dire avec Joachim Fest, que le fascisme était une propagande qui se donnait pour une idéologie[6]. La glorification de la romanité, qui s'accompagnait au demeurant de l'exaltation contradictoire des « peuples jeunes », la « mission de la jeune génération », l'affirmation de

5. E. VERMEIL, **L'Allemagne contemporaine**, t. II ; J. BROSSE, **Hitler avant Hitler.**
6. J. FEST, **Les maîtres du IIIe Reich**, Paris, Grasset, 1965.

l'éminente dignité de la race aryenne : autant de slogans, d'une teneur indéfinie, qui se prêtaient à toute opération de mise en condition.

En fin de compte, ce qui distingua les régimes fascistes des dictatures d'antan, ce fut moins le galimatias doctrinal que la mise en place d'un Etat totalitaire, donc antipluraliste dans ses intentions et dans ses méthodes. Il n'est pas douteux que le fascisme profita de la dégénérescence du pouvoir des soviets, puisant « *nombre de ses artifices dans le modèle que lui offrit une dictature (stalinienne) monolithique et totalitaire, personnifiée par un homme providentiel* »[7]. Il est également évident que la « concurrence hitlérienne » contribua à accélérer la marche de Mussolini vers le totalitarisme, c'est-à-dire vers l'instauration d'un régime qui, non content d'imposer un ordre nouveau, prétendait forger un « homme nouveau ». Mussolini affirmait : « *Je prends l'homme au berceau et je ne le rends au pape qu'après sa mort* », et Hitler renchérissait : « *Dans mes séminaires grandira une jeunesse qui effraiera le monde.* » Préparant « *l'éclosion d'une nouvelle génération de seigneurs* », les totalitarismes avaient besoin de jeunes hommes, d'une obéissance aveugle et d'une foi sans mélange, dont l'agressivité exacerbée pût être orientée en fonction des objectifs définis par le « guide ».

Car le fascisme s'identifia au « culte du chef ». Partout présent par le nom et l'image[8], le chef, réputé infaillible (« *Mussolini a toujours raison* »), était considéré comme le prodigieux instrument du Destin. Vers lui montait l'encens, lorsqu'il présidait des cérémonies somptueusement mises en scène ! Finalement, c'était sa personne — ou plutôt l'image que l'on s'en faisait — qui cimentait le plus efficacement un mouvement sans programme. Tout émanait de lui : légitimité et puissance. Incarnation de la collectivité nationale ou raciale, clef de voûte du pouvoir exécutif, il était surtout le grand-maître du parti monopolistique, fer de lance du totalitarisme.

En effet, une autre caractéristique du fascisme fut l'existence d'un parti unique fermement structuré et fortement hiérarchisé. Défini comme une « *armée de croyants et non une masse d'associés* », le parti reçut mission d'encadrer la population et de contrôler les esprits. Il doublait ou supplantait l'administration publique, suscitait et contrôlait les diverses organisations chargées de créer l'« homme nouveau », de mettre l'« Europe en chemise » (noire ou brune) et les « cerveaux en uniforme »

7. D. GUERIN, **La peste brune,** Paris, Maspero, 1965.
8. Cf. D. BIONDI, **Viva il Duce,** Paris, Laffont, 1969.

(organisations de jeunesses, groupements « culturels » ou universitaires). L'histoire interne du parti unique, en Allemagne aussi bien qu'en Italie, fut, comme celle des polices parallèles ou des milices armées, traversée de crises parfois rudes qui se traduisirent par des épurations [9]. Ces crises s'inscrivirent sans doute assez logiquement dans le « *procès de fascisation* » [10], mais elles aboutirent toutes à un renforcement de la mainmise du parti sur l'Etat totalitaire [11].

Restait la prétention de fonder un système corporatif qui devait manifester la réconciliation des patrons et des travailleurs et enterrer solennellement la lutte des classes, mise en exergue par ces marxistes contre lesquels les fascistes menaient croisade. En réalité, derrière le fumeux rideau de la théorie qu'un fasciste repenti comme Zangrandi n'eut pas de mal à dissiper, se cachait la volonté de briser les velléités de grève et de mettre les prérogatives patronales à l'abri des empiètements ouvriers. Mais l'organisation corporative du travail résultait aussi de la logique interne de régimes qui ne se guérissaient de la crise économique que par une intensive politique d'armement, fort profitable aux « marchands de canons ». De surcroît, pour justifier l'impérialisme consubstantiel au régime, on « récupérait », par un singulier tour de passe-passe intellectuel, le concept de lutte des classes : les nations prolétaires, comme l'Allemagne ou l'Italie, devaient conquérir leur place au soleil que les Etats nantis (les *beati possidentes*) étaient censés leur refuser. Cette conquête imposait l'existence d'une nation en état de mobilisation permanente et rendait nécessaire l'embrigadement des producteurs que le corporatisme précisément favorisait.

Il exista donc bel et bien, entre les deux régimes, une étroite parenté qui se renforça au long des années et se manifesta par l'adoption en Italie d'une politique antisémite calquée sur celle du Führer. La droite française, dans son admiration plus ou moins avouée pour « *l'homme qui faisait arriver les trains à l'heure* », et dans sa germanophobie spontanée, a toujours tenté de nier cette parenté [12]. Certes, nul ne conteste l'exis-

9. Cf. par ex. M. GALLO, **La nuit des longs couteaux,** Paris, Laffont, 1971 ; BLOCH, FAVEZ, **La nuit des longs couteaux** (Archives), Paris, Julliard, 1971.
10. N. POULANTZAS, **Fascisme et dictature,** Paris, Maspero, 1970.
11. Le manque de place nous interdit de développer cet aspect d'embrigadement d'un peuple. Nous renvoyons à G. BADIA, **Histoire de l'Allemagne contemporaine,** t. II, Paris, Ed. sociales, 1962.
12. Voir sur ce point les citations éclairantes choisies par M. GALLO, **L'affaire d'Ethiopie aux origine de la guerre mondiale,** Paris, 1967 ; ou les assertions de P. SERRANT, **Où va la droite ?,** Paris, Plon, 1957.

tence d'une différence de degré entre les méthodes hitlériennes et celles des Italiens : les camps d'internement des îles Lipari n'avaient pas de chambres à gaz et le sénateur Bocchini, grand-maître de l'O. V. R. A. (police politique), ne mit point dans la répression la furieuse obstination de son homologue Himmler, Reichführer S. S. Mais les deux régimes — avec leur chef providentiel, leur parti unique de masse, leurs cérémonies fascinantes et troubles et, plus encore, leur totalitarisme, cette négation systématique des diversités inhérentes à toute société — étaient de même nature. Ils devaient, d'ailleurs, sombrer dans un commun naufrage.

II

le mot passe-partout d'aujourd'hui

Tandis que les régimes fascistes s'effondraient, le mot « fascisme » connaissait une immense fortune.

1 succès d'un mot

Quand les colonels grecs ou les généraux chiliens s'emparèrent par la violence d'un pouvoir que leurs victimes tenaient du suffrage universel, le monde entier parla de « fascisme » : pourtant, on chercherait vainement à Athènes ou à Santiago l'équivalent de cette retraite aux flambeaux par laquelle, le 30 janvier 1933, des milliers et des milliers de chemises brunes saluèrent la victoire de leur idole. Du reste, ni Mussolini ni Hitler n'eurent besoin d'envoyer en exil ou à la mort le chef de l'Etat, comme il advint du roi Constantin ou de Salvador Allende. Enfin, Hitler était devenu chancelier sans l'appui direct de l'armée dont il avait même réussi à abattre politiquement, avant de le faire abattre physiquement, le chef le plus politique, von Schleicher. En revanche, du Brésil à l'Indochine, du Chili à la Grèce, le rôle de l'armée fut prépondérant dans la montée de ce que nous appellons les « fascismes », au point que les noms du maréchal Castello Branco, des généraux Pinochet et Lon Nol ou du colonel Papadopoulos se confondent avec eux.
Il est vrai que les officiers, dans les pays dont nous parlons, sont souvent issus de ces classes moyennes que nous avons vu soutenir le fascisme historique, voire « tenir » l'Etat fasciste au profit du grand capital. Serait-il même exagéré d'affirmer que l'armée joue ici le rôle de parti unique ?

Quand les capitaines portugais renversèrent le régime de l'amiral Tomas et du président Caetano, la foule de Lisbonne en liesse cria : « *A bas le fascisme! Vive le Portugal!* », et des catholiques dénoncèrent la collusion *fascisto-ecclésiastique* qui avait jusqu'alors existé. Pourtant, il n'y avait pas à proprement parler de prétentions totalitaires dans le Portugal des héritiers de Salazar, ni de cérémonies comparables aux grandioses mises en scène de Nuremberg ou de Milan. A Cuba, le régime, réputé fasciste, de Fulgencio Battista (mars 1952 - janvier 1959) ne revendiquait pas son « espace vital », et l'abominable dictature des Duvalier à Haïti ne fait pas référence à la lutte des nations prolétaires. Même le régime franquiste ne peut être qualifié, sans examen, de régime fasciste [13] et chacun s'accorde à souligner sa relative facilité d'adaptation, bien différente de la raideur délirante du national-socialisme.

Enfin, que de différences entre les « fascismes » eux-mêmes ! Différences dans les résultats économiques : ici (Grèce, Portugal), la stagnation qui se traduit par l'émigration des forces vives, et là (Brésil), une expansion, chèrement payée et créatrice de distorsions formidables, mais fulgurante et que symbolise le gigantisme de Sao Paulo. Différences plus profondes encore : d'un côté, une tentative, couronnée de succès, d'embrigader la jeunesse (Espagne franquiste), de l'autre (Grèce), « *une idéologie fasciste... inexistante... du moins en tant que courant politique cohérent parmi les masses populaires* » [14].

Bref, le mot « fascisme » sert aujourd'hui à qualifier tous les régimes autoritaires fortement colorés d'anticommunisme, même s'ils sont loin d'offrir tous les traits des constructions de l'entre-deux guerres, même s'ils sont plus proches souvent du vieux bonapartisme ou de la banale dictature militaire. Et les spécialistes de sciences politiques finissent eux-mêmes par utiliser le mot dans son sens le plus courant qui est — explique Maurice Duverger — celui de « *tyrannie moderne* » [15].

2 raisons d'un succès

Il nous semble que l'extension de ce concept est pour une part imputable à l'immense stupeur qui accompagna la découverte de la terreur fasciste,

13. Cf. G. HERMET, **La politique dans l'Espagne franquiste,** Paris, A. Colin, 1971.
14. M. THEODORAKIS, **Culture et dimensions politiques,** Paris, Flammarion, 1970.
15. Cf. son article « Le fascisme extérieur », **Le Monde,** 7-8 Janvier 1973.

mais qu'elle est largement due aussi à l'usage qu'en firent les militants politiques de gauche.

Très tôt, le meurtre du socialiste Matteoti, plus tard le « gangstérisme » de la Nuit des longs couteaux ou les abominations de la Nuit de cristal, avaient donné une idée de la fureur nazie. Le massacre des innocents en Ethiopie, à Guernica, à Varsovie, à Oradour-sur-Glane ne purent qu'accentuer l'impression d'épouvante. Puis s'ouvrirent les « camps de la mort », et l'univers concentrationnaire dévoila sa turpitude [16]. Les revenants témoignèrent directement (Edmond Michelet avec *Rue de la Liberté : Dachau 1943-45*) ou par le biais du récit romancé (David Rousset avec les *Jours de notre mort*), et les cinéastes montrèrent sur les écrans d'inoubliables images de la folie nazie (par ex. *Nuits et brouillards* d'Alain Resnais). Dès lors, le mot « fascisme » — dont Mussolini avait prétendu faire le glorieux porte-drapeau de la romanité — prit une indélébile coloration de cendres et de sang. Traiter de « fasciste » un homme ou un mouvement, c'était plaquer sur eux une image cauchemardesque, les revêtir d'un manteau d'infamie. Rares furent ceux qui osèrent se réclamer ouvertement du système fasciste, spécialement en Italie et en Allemagne !

Mais il y a plus : cette appellation-accusation eut, dès longtemps dans la bouche des antifascistes, des vertus unificatrices. L'arrivée d'Hitler au pouvoir démontra aux militants des partis et des syndicats de gauche — ainsi qu'aux leaders des deux Internationales concurrentes — les funestes conséquences de leurs divisions. Un rapprochement s'esquissa qui eut la peur du fascisme pour moteur et d'où sortirent, en France comme en Espagne, les « fronts populaires ». Dans le difficile combat que la gauche engagea alors, s'imposa tout naturellement la nécessité tactique de tenir pour fascistes non seulement les hommes qui se réclamaient plus ou moins expressément du Duce ou du Führer (un Bucard, un Doriot, un José Primo de Rivera) mais aussi tous les partisans d'un régime « musclé », résolument antimarxiste : de Degrelle à La Rocque, de Dorgères à Pilsudski [17]. Pour les manifestants qui défilaient en scandant : « *Le fascisme ne passera pas* », il importait peu de savoir ce qui séparait objectivement la pensée du chef des Croix de Feu de celle du créateur

16. Cf. la bibliographie de G. WRIGHT, **L'Europe en guerre,** Paris, A. Colin, 1971.
17. Sur l'existence d'un « fascisme français », cf. R. REMOND, **La Droite en France,** Paris, Aubier, 1968 ; PLUYMENE, LASSIERRA, **Les fascismes français (1923-1963),** Paris, Seuil, 1963.

des faisceaux de combat : ils sentaient les institutions démocratiques menacées et les libertés syndicales en péril, et voulaient les défendre mieux que leurs frères italiens ou allemands. Le mot « fascisme » devint ainsi le « mot de passe » que les sentinelles de la liberté allaient répétant et qui désignaient le danger majeur. Il arriva d'ailleurs que les militants sincères, après des années de combat, fussent obsédés au point de voir l'hydre fasciste renaître partout et la montrassent même là où elle n'était point.

Peu importe ici de savoir si, après avoir mobilisé les masses populaires, l'*antifascisme* n'a point contribué parfois à les démobiliser et si, comme le prétend Poulantzas, le spectre du fascisme n'a pas été brandi par des réformistes pour freiner certains élans révolutionnaires[18]. Ce qui demeure, c'est l'usage « passe-partout » du mot « fascisme ». Dès lors, quelles sont les caractéristiques communes des régimes qui, du Niger à Athènes et de Santiago du Chili au Maroc, sont couramment qualifiés de *fascistes ?*

3 trois caractéristiques... plus une

Sans vouloir anticiper sur les articles qui vont suivre, retenons trois caractéristiques qui apparentent ces régimes à ceux du Duce ou du Führer :

1. Ce sont toujours des régimes policiers, qu'il s'agisse de police militaire (Grèce, Chili, dictatures africaines) ou de police politique (Espagne, Brésil, Portugal de Salazar). Arrestations, tortures, assassinats font partie de la vie quotidienne et les commissions de censure rivalisent de zèle.

2. Ces régimes invoquent sans cesse le danger communiste dont ils sont supposés protéger la population. Pinochet proclame sa volonté d'« *extirper définitivement le cancer marxiste* » et les jeunes franquistes défilent au cri de : « *Les curés rouges au poteau !* »

3. En fait, la raison d'être de ces régimes, c'est la conservation ou la restauration des privilèges de classe d'une minorité : oligarchie terrienne, milieux d'affaires, voire — comme dans certains pays africains — couches dirigeantes sorties des écoles et universités de l'ex-métropole et qui prétendent confisquer le pouvoir.

Mais on doit désormais ajouter une quatrième caractéristique, de plus en plus fréquente et tout à fait orginale : la liaison étroite non seule-

18. Cf. N. POULANTZAS, op. cit., p. 394.

ment avec de grandes sociétés capitalistes nationales mais encore avec de puissantes sociétés étrangères (qui peuvent être des sociétés de l'ex-métropole en Afrique) ou multinationales (l'I. T. T. étant l'exemple le plus flagrant). Comme ces sociétés sont majoritairement américaines d'origine, on qualifie parfois de « fascisme extérieur » ou de « néo-fascisme » cette forme particulière de la tyrannie moderne : elle résulte de l'existence d'un Tiers Monde sous-développé, pourvoyeur de matières premières que les entrepreneurs du monde développé souhaitent acheter à vil prix.

***

Il n'est pas impensable que l'on assiste un jour, dans tel ou tel pays, à la renaissance d'un fascisme authentique ; il serait le vénéneux produit d'une situation qui conjuguerait les facteurs signalés dans la première partie : tensions sociales, humiliations diplomatiques et écœurements politiques, désordres économiques susceptibles de prolétariser les classes moyennes et d'aviver des actions syndicales que le patronat ne saurait tolérer. En attendant, les régimes que l'on qualifie aujourd'hui de fascistes, continuent à faire camper l'Histoire dans les « *grands cimetières sous la lune.* »

jean-charles bonnet

l'église face au fascisme italien
connivences et réticences

A l'issue de la Première Guerre mondiale, l'Italie pourtant victorieuse traverse une crise socio-économique qui secoue les assises du pays. De larges couches de la population éprouvent frustration, insécurité, amertume. La caste politique dirigeante, impuissante ou complice, laisse le pouvoir tomber aux mains de Mussolini. Cet ancien socialiste instaure la dictature fasciste. Anticlérical, il a tôt fait de sentir le parti à tirer d'un catholicisme à forte emprise populaire, longtemps fourvoyé dans sa hargne face à l'Etat édifié sur les ruines du pouvoir temporel du pape. Lorsque la hiérachie catholique, séduite d'emblée par cet « homme d'ordre » providentiel, perçoit les dangers du totalitarisme étatique, il est trop tard. Plusieurs tendances de l'Eglise catholique en tant que corps social expliquent ses connivences avec le fascisme : un indifférentisme politique lié à la défense prioritaire des intérêts ecclésiastiques, une préférence pour des régimes forts et le poids d'une « doctrine sociale » ni libérale, ni socialiste.

Pour un esprit habitué aux lois et mœurs de la démocratie formelle, la « résistible » montée au pouvoir du fascisme italien est un spectacle consternant, et, à vue superficielle, surprenant[1]. En mars 1919, dans la situation critique d'un après-guerre frustrant, Mussolini réunissait à Milan les premiers éléments de ses « faisceaux ». Ancien socialiste, directeur du journal *Popolo d'Italia,* il pouvait alors apparaître comme un agitateur de gauche, réclamant l'impôt sur les successions, le capital et les profits de guerre ; la participation des ouvriers à l'administration de l'entreprise, la confiscation des biens d'Eglise étaient aussi de ses revendications. Mais vite, le leader ne garda guère du socialisme que le concept de « minorité agissante ». Les secrets de son succès seront le terrorisme et surtout l'habileté à laisser croire aux intérêts des groupes les plus divers qu'ils trouveront en lui le seul appui et salut possible. A cela ne peut que l'aider l'extrême flexibilité, sinon l'inconsistance de son programme socio-économique.

1. A titre d'introduction à l'ensemble de la question, on pourra se reporter à M. VAUSSARD, **Histoire de l'Italie contemporaine (1870-1946)**, Paris, Hachette ; ID., **Histoire de la Démocratie chrétienne**, t. I, Paris, Seuil, 1956, pp. 201-312 ; D. MACK SMITH, **Storia d'Italia**, t. III, Bari, Laterza, 1970, pp. 549-839.

I

l'installation de la dictature

En 1920 et 1921, les fascistes forment des commandos qui sèment le désordre, puis viennent au secours de l'« ordre ». Ils brisent les grèves, attaquent les permanences des partis de gauche. Ils se rapprochent de la droite nationaliste (qui vient de s'illustrer par le coup de main sur Fiume). Mussolini s'emploie à rassurer les industriels, la cour, l'Eglise, lui, ancien républicain et anticlérical. Malgré cela, il n'obtient que de médiocres résultats aux élections de mai 1921 (35 sièges sur 520). Les chefs des partis « libéraux », qui se disputent d'instables ministères, minimisent le danger couru par la démocratie, pis, ils se servent au besoin des « faisceaux » contre leurs adversaires socialistes ; ils ferment les yeux sur les connivences de la police avec les troupes de choc de Mussolini.

En 1922, la situation va se dégradant de plus en plus : six cent mille chômeurs, impossibilité de constituer une majorité gouvernementale, multiplication des assassinats politiques. En août, Mussolini se rend maître de la municipalité de Milan. Les libéraux pensent l'intégrer dans leur jeu politique en lui offrant un portefeuille ministériel ; l'intéressé a trop d'ambition et sent trop la décomposition de l'adversaire pour s'en contenter ; il demande la présidence du conseil et organise la « marche sur Rome ». Les ministres décrètent son arrestation. Mais le roi (probablement conseillé par le premier ministre démissionnaire, le libéral Facta) n'ose exécuter cette décision et appelle Mussolini au pouvoir. La marche sur Rome se termine par l'arrivée en train spécial du nouveau chef de gouvernement dans la capitale, le 30 octobre.

prise du pouvoir

Président du conseil, Mussolini obtient les pleins pouvoirs d'un parlement décontenancé. Les deux premières années, il gouverne avec l'alliance des « libéraux » et des « populaires » (démocrates chrétiens) ; puis il se passe d'eux et accentue le caractère autocratique de son pouvoir. Intimidée par l'assassinat du social-démocrate Matteoti (1924), gênée par la nouvelle loi électorale, l'opposition est supprimée officiellement par la création du parti unique (1926) et la suspension de la liberté de la presse. Réduit à l'insignifiance et à l'irresponsabilité, le parlement finit par disparaître au profit d'une « chambre des faisceaux

et corporations », pur reflet du parti au pouvoir et de ses organisations professionnelles (de type coopératif). L'information, l'enseignement, les mouvements de jeunesse (avec les fameux *ballilas*) devaient, tous, contribuer à la formation du type d'homme « fasciste » et tombaient sous la coupe de l'Etat. A partir de 1935, la guerre d'Ethiopie, la conclusion d'un pacte avec l'Allemagne nazie, l'intervention en Espagne, l'invasion de l'Albanie, puis l'entrée dans le second conflit mondial favorisèrent le dirigisme d'Etat en matière d'économie et le renforcement de l'autoritarisme en matière culturelle.

II

qui a mis le fascisme au pouvoir ?

Les succès du fascisme ne sont surprenants qu'à vue superficielle. Mussolini en 1922 avait de très nombreux atouts que l'analyse politique dévoile assez facilement : complicités faciles à éveiller, faiblesse et maladresse de ceux qui auraient dû s'opposer à lui.

fascisme et capitalisme

Il serait sommaire de voir dans le fascisme une création du capitalisme italien, mais ce dernier contribua grandement au coup d'Etat de 1922. Menacés par des grèves incessantes, obligés par le gouvernement Giolitti d'accepter des « conseils d'usine » formés d'ouvriers, les industriels se firent les grands bailleurs de fonds des commandos mussoliniens à l'époque qui précéda la marche sur Rome. Les propriétaires terriens qui craignaient la division des *latifundia,* inscrite au programme du parti « populaire », furent aussi dans les grands soutiens du fascisme. Par ailleurs, les hommes d'affaires applaudirent à la constitution d'un Etat fort, capable de remettre en marche les services publics et d'imposer des tarifs douaniers protégeant les marchandises nationales. De son côté, Mussolini s'était converti au libéralisme économique et lui promettait dans ses premiers discours au parlement un avenir illimité. Le nouveau régime mis en place, la lutte des classes fut suspendue au profit du capital par les accords du palais Chigi (décembre 1923) entre la confédération générale de l'industrie (patronat) et les corporations fascistes. Plus tard la politique économique du « ministre des corporations » Bottai restreignit la part de l'initiative privée dans le développement industriel, mais ne mit pas fin à l'entente entre capitalisme et Etat fasciste.

« libéraux » et fascisme

Les partis « libéraux » représentaient la bourgeoisie moyenne. Ils étaient imbus de la tradition du *Risorgimento,* du parlementarisme, et de l'anticléricalisme. Leur sincérité en matière de démocratie n'était que très relative. On y avait facilement l'idée que, seuls, les gens instruits, possédants et entreprenants avaient droit à la vie politique. Aussi bien les libéraux, par crainte du socialisme ouvrier et du cléricalisme paysan, n'accordèrent le suffrage universel aux Italiens qu'en 1912 (le vote était auparavant censitaire). Les luttes parlementaires étaient un jeu entre les factions d'une classe dirigeante limitée. D'ailleurs les gouvernants habiles savaient se passer du parlement (le ministère Salandra n'avait-il pas entraîné le pays dans la Première Guerre mondiale sans vote préalable de la chambre des députés ?). Dans un tel contexte, on comprend d'une part que bien des Italiens se soient désintéressés des institutions démocratiques, et d'autre part que les chefs libéraux aient eu une politique faible, inconsistante, allant chez quelques-uns jusqu'à la démission, face au fascisme. Toutefois, des leaders libéraux s'éveillèrent de leur inconscience en 1924 et passèrent à une courageuse opposition (Amendola) ; mais il était trop tard.

appuis populaires

Le fascisme, malgré son caractère réactionnaire, ne manqua pas d'appuis populaires. Il promettait et réalisa le travail pour tous. Beaucoup profitaient de ses œuvres sociales et pensaient devoir leur place à l'adhésion à ses syndicats. Mussolini trouva des adhérents jusqu'en d'anciens dirigeants des partis socialiste ou communiste. Mais leurs divisions les avaient grandement affaiblis (socialistes « réformistes » contre « maximalistes » et, depuis 1921, communistes). Ils ne trouvèrent pas de stratégie efficace ; la violence des grèves de 1920-22 fut assez forte pour créer la peur d'une « bolchevisation » et trop faible pour intimider les « faisceaux ». Par ailleurs un refus trop obstiné de collaborer avec des gouvernements bourgeois causa la chute en 1921 du gouvernement Giolitti, à un moment où il aurait pu encore combattre le fascisme avec l'appui de toutes les forces démocratiques.

Dans une Italie, qui avait fait son unité au profit du Piémont et de sa bourgeoisie, le fascisme put paraître un facteur d'intégration des provinces et des classes à la nation, dont il comblait les frustrations et encourageait l'orgueil. De plus, il semblait avoir reçu la bénédiction de toutes les

autorités morales traditionnelles : le roi qui avait vécu les années de l'immédiat après-guerre comme une diminution de son pouvoir et une menace, les poètes nationaux, les philosophes en place comme B. Croce et Gentile, et jusqu'à un certain point l'Eglise.

III

les catholiques et l'avènement du fascisme l'éclatement du parti « populaire »

La position de l'Eglise face au fascisme se comprend à partir des ressentiments qu'elle gardait contre le libéralisme national, sa peur d'un avenir socialiste, ses espoirs d'être réintégrée comme un élément de poids dans la société italienne. Toutefois en 1919, certains catholiques avaient déjà opté pour une « démocratie chrétienne ».

l'église en Italie après 1870

L'unité italienne s'étant faite contre les Etats pontificaux et sous les foudres du Vatican, le gouvernement du jeune royaume appartint dès lors à des gens qui supportaient allégrement l'excommunication, à commencer par le roi (Victor Emmanuel III se vantait de n'avoir construit d'autre lieu de culte à Rome que la synagogue). Les ministres étaient souvent francs-maçons ; ils craignaient tout ce qui aurait pu favoriser un retour en force du cléricalisme, s'opposant par exemple au vote des femmes. La papauté était en partie responsable de la victoire électorale des libéraux anticléricaux puisque, depuis 1870, elle interdisait aux catholiques de prendre part à la vie politique d'une nation « impie » et à ses élections. La bulle *Non expedit,* qui portait cette interdiction, fut interprétée avec souplesse, mais non supprimée par les successeurs de Pie IX, Léon XIII et Pie X (ce dernier acceptait, outre la présence de fidèles dans les conseils municipaux, quelques candidatures aux législatives, soumises à l'approbation des évêques). En dehors des combats électoraux, ne participant qu'exceptionnellement au gouvernement, les catholiques n'en formaient pas moins une force politique potentielle très importante, en raison de l'influence du clergé sur les masses rurales. D'ailleurs, ils se préparaient à leur rentrée en scène soit dans les cercles de « démocratie chrétienne », qui développaient la doctrine « sociale » de *Rerum novarum,* soit dans l'« œuvre des congrès », plus centrée sur la défense des intérêts ecclésiastiques et le rayonnement culturel de la foi.

Avec Benoît XV (1914-22), ce fut la fin de l'exil à l'intérieur des catholiques. Quelques-uns d'entre eux entrèrent dans les cabinets ministériels d'« union sacrée », qui se formèrent après la chute du gouvernement Salandra pendant la guerre. En 1918, se fonda le parti « populaire » (P.P.I.) soi-disant non-confessionnel, de fait catholique. En sa direction dominait la tendance « démocrate-chrétienne » avec sa recherche d'une « voie moyenne » entre socialisme et capitalisme. Quelques-uns avaient subi l'influence du chrétien moderniste Romulo Murri, ce qui aurait dû les prédisposer à une certaine indépendance par rapport aux consignes des autorités ecclésiastiques. Mais d'autres tendances plus conformistes se mêlaient à celles de la « démocratie chrétienne » chez les « populaires », tendances de droite que devait renforcer le succès électoral, toujours si dangereux pour la pureté doctrinale d'une formation politique. Le succès vint en effet aux élections de 1919, dû au suffrage universel et à l'introduction de la « représentation proportionnelle » qui donna cent sièges aux *popolari,* conduits alors par Don Sturzo[2]. Dans le jeu parlementaire, les nouveaux élus, presque malgré eux, étaient les arbitres entre la gauche socialiste et les divers partis « libéraux ». Ils choisirent l'alliance avec ces derniers tout en se défiant d'eux. Sur le plan politique, ils contribuèrent à l'instabilité du régime ; sur le plan social, ils firent passer un projet d'expropriation des grandes exploitations agricoles (mais non sans indemnités). Le scrutin de 1921 renforça la position des *popolari* au parlement.

mussolini courtise la hiérarchie

Mussolini en 1919 était par tradition familiale et par goût un anticlérical. Politiquement, il détestait les *popolari.* Les commandos fascistes s'attaquaient volontiers aux syndicats d'ouvriers agricoles « blancs » (catholiques), qui préparaient la réforme agraire. Mais, dès qu'il visa la prise du pouvoir, le chef des « faisceaux » comprit que son intérêt était d'avoir l'Eglise de son côté. Il ne traita pas avec le P.P.I. Mais il s'entendit, au-dessus de la formation politique des catholiques italiens, avec l'autorité ecclésiastique, dans l'espoir de diviser et de dissoudre un parti concurrent. Dans ses discours Mussolini présentait dès lors le fascisme comme un

2. Don Luigi Sturzo (1871-1951), prêtre, défendit la thèse de la fonction sociale de la propriété privée à propos de la réforme agraire. Il dépendait en sociologie de Toniolo et en politique de Murri, sans tomber dans le modernisme théologique de ce dernier. Il donnait en exemple aux Italiens l'alliance, en Allemagne, du **Zentrum** catholique avec les socialistes.

rempart contre le « communisme athée », et louait Rome d'avoir gardé au Vatican le seul « principe d'universalité » qui fut resté en Italie ; appel peu discret à la conciliation autour d'un Vatican plus fort dans une Italie plus forte.

A ce moment Pie XI succédait à Benoît XV (6 février 1922), plus soucieux de la place du Saint-Siège en Italie, plus apeuré par le bolchevisme, et peu enchanté des alliances entre le parti catholique et les libéraux. Le 8 septembre, Don Sturzo, secrétaire du P.P.I., reçut une lettre de huit sénateurs de son parti, sans doute inspirés par le Vatican, le mettant en garde contre une éventuelle collusion avec les socialistes [3]. C'était pratiquement empêcher toute résistance efficace au fascisme.

débâcle du p. p. i.

Après le coup d'Etat mussolinien, les « populaires », comme d'ailleurs les libéraux, pensèrent limiter les dégâts en collaborant avec le dictateur (il y eut deux ministres et quatre secrétaires d'Etat catholiques dans le premier ministère Mussolini). Toutefois, le P.P.I. en vint vite à se demander s'il ne se trahissait pas lui-même par cette collaboration. Au congrès du parti à Turin en avril 1923, la majorité des délégués se prononcèrent pour le retrait des ministres. Cette mesure, si elle sauvait la dignité du parti, venait trop tard pour le sauver. Une « droite nationale » se forma avec les minoritaires, ralliés à l'alliance fasciste. Leur porte-parole, un ancien responsable de l'« œuvre des congrès », Pestalozza, parla alors de Mussolini comme de l'« homme providentiel ». Quant au dictateur, il préparait la réduction de l'opposition par la loi électorale de 1924, que les « populaires » combattirent en vain. Au même moment, la presse catholique passait aux mains du régime et servait à sa propagande. Aux élections qui suivirent, le P.P.I. fut affaibli, mais restait avec cinquante-six députés le principal groupe d'opposition. Les autorités ecclésiastiques ne parlaient plus en sa faveur et avaient obligé Don Sturzo à démissionner de sa charge de secrétaire général, se souvenant qu'un prêtre ne doit pas faire de politique. Le leader de la « démocratie chrétienne » en Italie dut s'exiler en octobre 1924.

L'opposition s'apercevant que le parlement n'était plus qu'une façade dans le régime mussolinien décida de s'en retirer. Ce fut la « retraite sur l'Aventin » ; libéraux, socialistes et « populaires » se trouvèrent unis

3. On établit l'origine vaticane de cette lettre par sa parenté avec une déclaration pontificale du 9 septembre 1924. Cf. M. VAUSSARD, **Histoire de la démocratie chrétienne...**, op. cit., p. 263.

dans cette forme d'opposition à retardement. Quelques mois plus tard, ce fut la dissolution des partis non fascistes ; les chefs du P.P.I. durent s'exiler. Parmi les catholiques ralliés au régime, par contre, plusieurs occupèrent de hautes fonctions dans l'administration. Mussolini avait très bien réussi à isoler à l'intérieur du bloc catholique les éléments d'opposition, à les rendre sans audience. En même temps il se donnait l'avantage de paraître le défenseur des véritables intérêts de l'Eglise, à qui on se devait de faire beaucoup de concessions. Le Vatican l'aida à jouer son personnage.

IV

les accords du latran et le nouveau concordat

Dès 1922, Mussolini prenait des mesures grâce auxquelles il apparaissait comme défenseur des intérêts cléricaux, brimés depuis le *Risorgimento* ; il réintroduisait l'enseignement religieux obligatoire dans l'enseignement primaire, rétablissait les crucifix dans les écoles et bureaux officiels. Plus tard, il donnait aux diplômes des écoles privées l'équivalence avec ceux des écoles publiques ; quand se formèrent les « jeunesses fascistes », elles furent pourvues d'aumôniers catholiques. Nous ne parlons pas d'avantages plus minimes accordés à l'Eglise ou aux ecclésiastiques. Cette politique cléricale d'un homme qui méprisait plutôt le christianisme, mais trouvait que le catholicisme a du bon, fut payante. Elle lui valut la cessation du soutien au P.P.I. par la hiérarchie et diverses concessions, comme par exemple la démission de l'évêque de Trieste, coupable d'avoir soutenu le droit des Slaves à catéchiser leurs enfants dans leur propre langue (1926). Mussolini, qui n'avait pas eu de peine à éliminer les syndicats chrétiens et à imposer aux feuilles paroissiales de publier les « annonces » fascistes, se heurta à une certaine résistance ecclésiastique, quand il entreprit d'unifier les mouvements de jeunesse. Le Vatican craignait l'ambiance belliqueuse et quasi païenne des *ballilas* et « avant-gardistes » et protesta dans ses journaux quand furent supprimés les scouts. Cette passagère mauvaise humeur n'empêchait pas de se poursuivre les négociations qui aboutirent aux accords du Latran et au nouveau concordat (11 février 1929).

pacificateur religieux

Par les accords du Latran, qui reconnaissaient la souveraineté du pape sur le minuscule Etat du Vatican, Mussolini se donnait le rôle avantageux

de pacificateur religieux. A peu de frais et profitant de pourparlers engagés avant lui (dès 1919), il donnait fin au divorce entre la papauté et le royaume d'Italie. Pie XI parlait du Duce comme d'un homme que la Providence lui avait donné de rencontrer.

Estimant l'Italie en dette vis-à-vis du Saint-Siège par suite de la perte de son patrimoine, les accords s'accompagnaient d'une convention financière, accordant au Vatican un milliard sept cent cinquante millions de lires. En même temps le concordat réglait les rapports de l'Eglise et de l'Etat. Le catholicisme y était déclaré religion d'Etat (ce qui impliquait pour les autres cultes l'interdiction de la propagande et des réunions dans les maisons privées) ; le clergé jouissait d'exemptions fiscales et militaires, le mariage était réglé selon la loi religieuse (le mariage « civil » étant supprimé, sauf pour les non-catholiques).

L'Etat fasciste ne nommait pas aux charges ecclésiastiques, mais pouvait élever contre un candidat des « objections de nature politique ». L'action catholique obtint de survivre, mais à condition de ne pas gêner les œuvres éducatrices de l'Etat. Son président parla en faveur de Mussolini avant le plébiscite de 1929. Et un cardinal assista à l'inauguration de l'école de « mystique fasciste » à Milan.

V

une certaine résistance au totalitarisme

Dans les années qui suivirent les accords du Latran, on put remarquer bien des signes de compromissions entre l'Eglise et le régime mussolinien, en particulier lors de l'entrée en guerre avec l'Ethiopie. Cependant, du côté du Vatican, une nette déception se fait jour, accompagnée d'une dénonciation de certains aspects religieux du totalitarisme de plus en plus marqué du fascisme. Comme le laisse prévoir ce que nous avons déjà rappelé, le conflit éclata au sujet de l'emprise de l'Etat sur la jeunesse, plus précisément en raison de la suppression, souvent suivie de violences policières, des associations de jeunesse et des associations d'universitaires dépendant de l'action catholique. Pie XI protesta contre ces mesures et les qualifia de « persécutions » dans son encyclique *Non abbiamo bisogno* du 29 juin 1931. Cette lettre adressée à la hiérarchie catholique se place essentiellement sur le plan des droits de l'Eglise et de sa mission évangélisatrice et éducatrice, fondée sur la Révélation. Elle fait cependant appel (deux fois) à la « *liberté des consciences* », ce qui doit toucher, non

seulement les fidèles, « *mais tous les citoyens soucieux d'ordre et de paix* ». Les agissements fascistes sont stigmatisés comme révélant une « *statolatrie* » inadmissible, un néo-paganisme, une tentative d'imposer à tous une idéologie : « *Nous voici en présence de tout un ensemble d'authentiques affirmations et de faits non moins authentiques, qui mettent hors de doute le propos déjà exécuté en si grande partie de monopoliser entièrement la jeunesse, depuis la toute première enfance jusqu'à l'âge adulte, pour le plein et exclusif avantage d'un parti, d'un régime, sur la base d'une idéologie qui, explicitement, se résout en une vraie et propre statolatrerie païenne, en plein conflit tout autant avec les droits naturels de la famille qu'avec les droits surnaturels de l'Eglise* ». L'imposition d'un serment de fidélité aux principes fascistes à tous ceux qui, pour des raisons souvent matérielles, rentrent dans les organisations du parti, est déclarée illicite.

pie xi : opposition courageuse, mais inefficace

La position de Pie XI était courageuse, si l'on veut, mais inefficace ; elle arrivait trop tard et, de plus, se situait volontairement sur le terrain éthéré de l'apolitisme. Il se refusait à condamner définitivement le régime ; il ne prévoyait aucun moyen concret de résistance ; il vantait l'action catholique d'être demeurée au-dessus des partis, d'avoir exigé des *popolari,* adversaires du fascisme, de ne plus faire d'opposition au sein des organisations confessionnelles ; dans une vue historique des plus contestables, l'anticléricalisme des nouveaux maîtres de l'Italie était mis en connexion avec celui des francs-maçons et libéraux de la vieille école. Bref, la situation était présentée sous un jour assez mystifiant : lutte entre une Eglise toujours libératrice et un « monde » oppresseur par nature. Il n'en reste pas moins que cette perspective servait alors à poser des limites au totalitarisme fasciste.

Avec l'encyclique *Mit brennender Sorge* (14 mars 1937), Pie XI s'en prenait au totalitarisme allemand, alors allié du fascisme. La défense des droits de l'Eglise, liés à sa mission d'enseignement auprès des peuples, est là aussi le nerf de l'argumentation pontificale. Mais, selon la tradition catholique, le document défend, avec la morale évangélique, les « droits naturels ». Or ces derniers s'opposent à un Etat qui se fait sa propre loi, au détriment soit de la « vie internationale », soit « de l'homme en tant que personne ». L'éthique chrétienne est ici rapprochée des principes mêmes de la démocratie moderne. On ne saurait cependant prétendre que la papauté et l'Eglise aient encouragé une résistance effective aux tota-

litarismes en Italie. Heureusement pour elle, des catholiques, dans la tradition de la « démocratie chrétienne » et du P.P.I., entrèrent dans la résistance avec des partis de gauche et firent même partie de son « grand conseil ». Alcide de Gasperri, que Pie XI avait recueilli dans la cité vaticane comme bibliothécaire, faisait paraître en 1944 le *Popolo* comme journal clandestin ; ainsi se préparait l'après-guerre.

VI

essai d'explications

Sans vouloir nier leur complexité, nous retenons des rapports de l'Eglise et du fascisme que trop de connivences catholiques empêchèrent une résistance efficace à partir des forces politiques inspirées du christianisme et favorisèrent l'adhésion au régime d'une large fraction du peuple. Ce fait s'explique pour une part par des causes historiques et locales dont nous avons fait état : le conflit passé entre la papauté et l'Etat italien au XIXe siècle, la tradition anticléricale du libéralisme depuis le *Risorgimento,* l'inexpérience politique des masses cléricales et l'habileté du Duce à utiliser de telles circonstances.

Cependant plusieurs tendances de l'Eglise catholique en tant que corps social expliquent son manque de résistance, voire ses connivences avec le fascisme. Nous pensons en avoir repéré quelques-unes.

1. L'Eglise romaine (à la différence souvent des Eglises nationales) a favorisé un certain *indifférentisme politique,* lié à la défense des *intérêts ecclésiastiques.* Au XIXe siècle, elle a volontiers tenu à ses fidèles un discours du type : peu importe le régime politique de votre pays, pourvu que vous puissiez y vivre en chrétiens et que l'Eglise puisse déployer ses institutions et sa mission. Ainsi aux catholiques français, souvent monarchistes de forte conviction, Pie VII imposa le concordat et Léon XIII le ralliement (l'encyclique qui le recommande en 1892, *Inter sollicitudines,* est caractéristique de ce pragmatisme ecclésiastique). Dans une ligne identique au fond, Pie XI se désolidarisera des « populaires », quand la sauvegarde de la vie chrétienne en Italie lui paraîtra mieux assurée par l'acceptation du fascisme ; si, en 1931, il proteste contre le totalitarisme, c'est surtout pour avoir éprouvé les entraves qu'il a fait subir aux libertés de l'action catholique, conçue comme service spirituel.

2. Cet indifférentisme politique n'empêche pas chez de nombreux hommes d'Eglise, habitués à un gouvernement très hiérarchisé dans leurs communautés, *une préférence pour les régimes « forts »*.

3. Pie XI, la démocratie chrétienne et la plupart des catholiques de leur temps tenaient à *une « doctrine sociale » propre à l'Eglise,* ni libérale ni socialiste. Cette position contribua à isoler les fidèles les plus conscients de leur responsabilité politique. Ils ne purent pas faire d'alliance efficace avec les ennemis du fascisme. D'autre part, l'anticommunisme et l'antisoviétisme furent parmi les meilleurs arguments de ralliement des catholiques au régime mussolinien. La flexibilité de la politique socio-économique, le corporatisme (après 1930) des « faisceaux » seront parfois salués par des catholiques comme un début de réalisation du programme de l'Eglise, une illustration de la « voie moyenne ».

De ces considérations nous aimerions que soient tirés non une condamnation du passé, mais des motifs de vigilance pour l'avenir.

claude gerest

la montée des fascismes en amérique latine

En Amérique latine, est-ce « la grande nuit du fascisme » ? Les spécialistes discutent de l'exactitude du terme. Mais il faut bien prendre acte du fait : en 1971, les mouvements de libération populaire avaient le vent en poupe ; or, on ne parle plus aujourd'hui que de répression et de régimes militaires. Une lecture trop partielle des événements explique cet échec de la gauche. Analysant le déclin des capitalismes nationaux, elle n'a pas vu se profiler, à la racine de ce phénomène, un adversaire bien plus formidable : l'impérialisme nord-américain en pleine expansion. Le développement actuel du capitalisme a en effet atteint cette phase, caractérisée par l'internationalisation du capital. Les sociétés multinationales commencent par détruire les aires économiques antérieures, trop restreintes pour le développement de leurs intérêts. Ce secteur hégémonique prend à son service les militaires, pour mater l'offensive populaire, certes, mais aussi pour susciter un nouveau type de structure étatique favorable à ses visées. La technocratie, détentrice du savoir nécessaire à l'essor de ce mode de production capitaliste, se joint aux forces précédentes ; car les couches moyennes où elle se recrute recueillent ainsi les miettes du festin dressé grâce à l'exploitation des travailleurs. Quel espoir reste-t-il à ceux-ci, face à cette nouvelle constellation du pouvoir bourgeois ? L'amère et sanglante désillusion des toutes dernières années invite à forger avec plus de rigueur le contre-pouvoir capable de venir à bout du Léviathan impérialiste.

Les événements survenus au Chili depuis septembre 1973 ont attiré l'attention de l'opinion mondiale sur le processus de répression croissante qui sévit à tous les niveaux de la société en Amérique latine. Ce n'est pourtant pas à ce moment que commencèrent les tortures de milliers de prisonniers politiques, en cette partie du monde : le fait y était courant depuis une dizaine d'années.

Il faut y ajouter les exécutions sommaires, la censure de la presse, la sévérité de la réglementation syndicale, l'interdiction légale des partis de gauche, etc. Le processus brutalement mis en évidence par les événements du Chili est loin d'être terminé. Tout indique, au contraire, qu'il persistera : par delà l'existence du secteur d'opposition toléré par la dictature brésilienne et ses succès, des temps très durs s'annoncent pour tous ceux qui se trouvent en désaccord avec le gouvernement. Au Para-

guay, la répression s'est accentuée ces derniers temps. En Uruguay, elle atteint des extrémités inconcevables, dans ce pays connu jusque là pour ses positions libérales et sa législation avancée. En Argentine, l'action des « groupes parapoliciers » a créé les conditions nécessaires au déchaînement d'une répression peut-être encore plus forte que celle sévissant au Chili et en d'autres pays d'Amérique latine. Il est certain qu'un tel panorama laisse peu d'espoir pour l'avenir.

en amérique latine, la grande nuit du fascisme ?

Devant ces faits, certains commencent à parler de « la grande nuit du fascisme en Amérique latine ». On veut caractériser ainsi une situation à tendance nettement antipopulaire, favorable aux forces réactionnaires de la société. On est alors amené à assimiler l'actuelle situation latino-américaine à celle vécue en Europe entre 1920 et 1945, particulièrement en Italie, puis en Allemagne. Cependant, les spécialistes latino-américains de sciences sociales et politiques hésitent à qualifier de fasciste la situation présente de leurs pays. Certes, le fascisme correspond bien au niveau politique particulier des processus centralisateurs étayés par la violence, la répression et la censure des opposants aux pouvoirs en place. Mais il ne faut pas oublier pour autant que le second pilier du fascisme est un certain consensus populaire venant appuyer les régimes basés sur une telle répression. Un tel consensus s'observe par exemple face à Mussolini, dont le personnage charismatique trouva l'appui des masses italiennes. De même pour Hitler, la presque totalité du peuple allemand donna son assentiment à la conception de la nation germanique soutenue par le national-socialisme et aux revendications qui en découlaient. En Amérique latine, la répression existe certainement, et à grande échelle. Mais, par contre, on n'y voit pas de présages indiquant la formation d'un large consensus favorable aux divers régimes dictatoriaux.

En tous cas, il ne nous paraît pas très important de discuter sur l'existence, ou non, du fascisme dans ce continent, comme résultat d'un processus encore en évolution. Il est plus intéressant d'essayer de voir comment la situation latino-américaine s'est détériorée à ce point, pendant les dix dernières années ; comment et pourquoi elle a donné naissance au type de gouvernement répressif et dictatorial actuellement prédominant en cette partie du monde. Nous nous proposons ainsi d'éclairer une situation précise, à partir de laquelle d'autres peuples et d'autres sociétés pourront peut-être apprécier, à leur tour, les dangers qui les guettent.

I

erreurs et constatations

Depuis 1971 et jusqu'au milieu de 1973, les prévisions sur les possibilités du mouvement populaire en Amérique latine étaient plutôt optimistes. Si le Brésil était bien, depuis 1964, la manifestation la plus claire du pouvoir de l'impérialisme sur ce continent, si le Mexique, par le massacre de centaines d'étudiants à Tlatelolco, avait déjà suffisamment montré à quel point les forces défendant le statu quo étaient prêtes à passer à la répression, d'autres indices paraissaient indiquer que de profonds changements n'allaient pas tarder à se produire. On pouvait énumérer de nombreux signes de la venue d'une ère nouvelle en Amérique latine : l'Assemblée populaire en Bolivie, le triomphe de l'Unité populaire et les premiers succès du gouvernement Allende au Chili, l'établissement, au Pérou, d'un gouvernement militaire à caractère révolutionnaire, la formation, en Uruguay, d'un large front appuyé par les actions des Tupamaros, le développement du mouvement péroniste en Argentine, la constitution du M. A. S. au Venezuela, l'orientation du gouvernement Torrijos à Panama, la réaffirmation, au Mexique, d'une troisième force avec Echeverria, etc. C'était l'« époque des illusions ». L'illusion consiste, on le sait, à se former, à partir d'éléments réels, une vision déformée de la réalité. C'est bien ce qui se passait alors. Sinon, comment expliquer que, dès la fin de 1973, à peine six mois plus tard, l'appréciation de la situation ait tant changé ? En peu de temps, ce qui était considéré sous un angle positif en vint à être jugé comme fondamentalement négatif. Malgré cela, les propositions d'action élaborées en 1971 : engagement pour la libération, lutte idéologique, mobilisation populaire continuent d'être valables et nécessaires. Mais leur réalisation doit être envisagée de façon différente, parce que le contexte a changé.

1 les changements survenus depuis 1971

Nous savons tous que le contexte a changé, et comment cela s'est passé. Dès le mois d'août 1971, en Bolivie, le gouvernement Torrès tombait sous les coups des forces conservatrices, fortement soutenues par l'étranger. Ainsi fut étouffé le processus de réforme, en train de réussir une percée dans ce pays des hauts plateaux. Le torrent de paroles enflammées entendues lors de l'Assemblée populaire, fait le plus spectaculaire

de toute cette période en Bolivie, ne fut d'aucun secours. Depuis la fin de ce mois d'août, le rythme n'a plus subi aucun changement : répression, plus grande soumission de la Bolivie aux intérêts brésiliens, fondés de pouvoir de l'impérialisme en cette partie du continent.

Vers la même époque, en Equateur, un coup d'Etat mit un terme au mouvement populiste de Velasco Ibarra et amena au pouvoir un gouvernement militaire. Au delà de certains aspects anecdotiques sans réelle consistance, le problème posé était de savoir qui bénéficierait des profits les plus importants tirés de l'exploitation du pétrole dans ce pays. Dès lors, sans beaucoup de bruit, mais avec assez d'efficacité, les militaires de l'Equateur ont peu à peu modelé leur régime sur celui qui s'est imposé au Brésil en 1964.

En Uruguay s'était formé un front populaire, émule de celui du Chili, le *Frente Amplio* ; dans les années 1966-1971, la guerrilla urbaine avait obtenu des succès spectaculaires. Mais après le triomphe du candidat représentant les secteurs les plus conservateurs, on s'est lancé, en utilisant les erreurs tactiques des Tupamaros, dans une escalade répressive qui n'a pas encore atteint son point culminant. Les forces armées ont progressivement détruit la plus grande partie du dispositif des guerilleros ; la centrale syndicale a été rejetée dans l'illégalité, le parlement a été dissous, toute activité politique populaire, interdite. Les prisons se sont remplies de militants politiques, la torture a été institutionnalisée. L'Université est passée sous le contrôle des militaires ; ceux-ci ont créé des conditions telles que la partie incontestablement la plus dynamique de la population a été poussée à émigrer. En même temps, les secteurs-clefs de l'administration passaient en leurs mains. Comme en Bolivie, ils ont étouffé la mobilisation populaire qui avait marqué la vie du pays de 1966 à 1971.

Ce qui s'est passé au Chili est assez connu pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir. Il suffit de rappeler à quelles incroyables extrémités on en est arrivé dans l'escalade de la répression. Brutalité et barbarie caractérisent la junte militaire, que l'indignation provoquée dans la presque totalité du monde n'a pas détournée de son comportement criminel. Dans un pays où plus de 40 % de la population avait voté pour la gauche, la droite estime nécessaire d'étouffer dans le sang et par la terreur cette volonté de changement. Comme dans les autres cas déjà cités, ce sont les militaires qui se sont chargés de briser les droits du peuple.

On pourrait multiplier les exemples ; tous concordent avec ceux que l'on vient de présenter. Sans doute, le processus n'est-il pas terminé ; dans les années à venir, il y aura encore d'autres pays où, avec certes des particularités propres, s'appliquera le modèle qui, inflexiblement, est en train de se généraliser en Amérique latine. Derrière tout ce scénario, l'impérialisme apparaît comme le metteur en scène d'une tragédie à la trame toujours identique, et ceci, depuis le coup d'Etat de 1964 au Brésil : les forces populaires en lutte pour le changement, après un temps où elles semblaient rencontrer la faveur de beaucoup, sont mises en pièces par une coalition regroupant le capital international, les militaires et des éléments dépendants d'eux : technocrates et secteur du capitalisme national, principalement. Dès lors, la répression se déchaîne de manière cruelle et subtile, organisée avec une implacable rationalité. Elle barre la route à toute manifestation, insurrection ou résistance populaires. Les morts se comptent par milliers, et même davantage, les tortures se multiplient de plus en plus. La diaspora latino-américaine s'élargit. Tel est, pour l'heure, et au seul niveau des organisations populaires, un des aspects les plus sombres des événements de ces deux ou trois dernières années.

2 analyse de ce renversement de situation

Que s'est-il passé ? Comment la situation a-t-elle pu tant changer en si peu de temps ? Comment des avant-gardes si bien organisées, si combatives, ont-elles pu être détruites ou au moins tenues en échec, alors que personne ne s'y attendait, qu'on espérait précisément le contraire ? Lénine, dans son message au quatrième congrès de la IIIe Internationale, signalait qu'une avant-garde se caractérise non seulement par sa combativité dans l'attaque, mais surtout par sa ténacité à conserver le plus possible de positions acquises, au moment du repli. On ne l'avait pas oublié en Amérique latine. Cependant, au moment où les forces réactionnaires se lancèrent à l'assaut des organisations populaires, celles-ci s'avérèrent radicalement impuissantes à s'opposer efficacement à l'ennemi. Pourquoi ? On ne peut l'attribuer à une insuffisance de connaissances ou d'expériences en matière de luttes. Le fait que beaucoup de ces mouvements continuent la lutte, malgré les défaites subies, prouve leur force et leur qualité, et montre qu'ils étaient préparés à un éventuel repli. Ces revers doivent plutôt s'expliquer par une autre raison, déjà signalée par presque toutes ces organisations dans leur autocritique : elles n'ont pas su apprécier exactement la vraie nature des forces qui s'opposaient à elles. Ces forces sont celles de l'impérialisme.

3 les militaires ne sont pas seuls en cause

Ce serait une simplification des plus graves de réduire les adversaires des organisations populaires aux seules forces armées de ces pays. Ce sont elles, c'est vrai, et nous l'avons montré précédemment, qui se sont chargées, dans la plupart des cas, de mener à son terme l'attaque contre le peuple. Cependant, l'ennemi du peuple, ce n'est pas seulement l'armée; plus radicalement, il s'agit du groupe qui domine et contrôle le mode de production capitaliste : autrement dit, le mode de production prédominant dans tous les pays d'Amérique latine, à l'exception de Cuba ; ce groupe le contrôle à travers la propriété des moyens de production. Ce mode de production continue à se développer, malgré les crises qui le secouent ; et il est vrai qu'elles ne sont pas sans importance : crise monétaire, crise de l'emploi, crise énergétique, crise alimentaire, inflation croissante, même dans les pays les plus riches, etc. Mais, et nous disons ceci *dialectiquement,* à mesure que ce système se développe, ceux qui le contrôlent consolident leur position et affirment leur hégémonie en son sein. La gauche latino-américaine n'a pas mesuré tout le pouvoir de ses adversaires, parce que, dans une large mesure, elle a commis une erreur d'appréciation : elle a pris pour la fin du capitalisme dans nos pays ces nouveaux modes de production capitaliste. Ou encore, on peut dire qu'en découvrant les signes d'épuisement du capitalisme national, inapte à poursuivre son expansion et à continuer sa croissance, elle a cru que le système capitaliste dominant ne pouvait plus rien donner. Ce que l'on dit ici vise les pays mentionnés ci-dessus ; car il y en a d'autres : l'Argentine, la Colombie, le Venezuela, par exemple, pour qui le capital national constitue encore une force en évolution, sans qu'il soit possible d'ailleurs de prévoir ce qu'il donnera. Dans les cas envisagés, l'épuisement du capital national se produit non seulement sous l'effet d'une logique inhérente à son comportement ou à ses possibilités, ou du fait de l'action de groupes populaires précipitant sa fin, mais aussi, en convergence avec ces facteurs, *sous l'influence du capital international en pleine expansion, lequel ne saurait tolérer, dans la recherche de ses intérêts monopolistiques, ces concurrents de mince envergure.* Coincé entre l'attaque provenant du centre hégémonique du système et celle de son adversaire populaire immédiat, le capital national a peu à peu succombé. C'est ce qui s'est passé au Brésil, en Bolivie, en Uruguay, au Chili, au Mexique, etc. Cette décadence s'est manifestée non seulement dans l'économie, mais aussi en politique : le capital national a cessé d'être, au cours de la dernière décennie, le secteur hégémonique.

4 l'avènement du capital international

Actuellement, le groupe dominant prend figure d'une constellation de pouvoirs : capital international, camarilla militaire, technocratie. Ce modèle global connaît certes des variantes, par exemple au Chili. Mais, assez universel, il correspond à un moment du développement du mode de production capitaliste : celui où les grandes sociétés internationales, les « firmes multinationales », comme disent certains, prennent résolument en mains la conduite du processus, par-dessus la tête des groupes capitalistes à dimension nationale. Ainsi se créent les conditions pour l'« internationalisation du capital et du travail ». C'est ce stade de développement du capitalisme que n'a pas su reconnaître la gauche latino-américaine. Elle a pris pour un signe positif l'épuisement du capital national et de ses possibilités, alors qu'elle aurait dû l'interpréter, dans le jeu de la dialectique, de manière plutôt négative. En effet, cet épuisement du capital national impliquait sa relève par le capitalisme international comme force hégémonique dans la conduite du processus. Or, ce dernier est bien plus puissant, autrement fort ; c'est lui qui prend appui sur les militaires et sur la technocratie mis à son service.

Comment cela a-t-il pu arriver ? Il serait enfantin, naïf, et à tout le moins peu dialectique de s'imaginer que des processus autonomes convergeraient soudain, par le jeu de hasards historiques, dans une même série d'événements. En réalité, la transformation et le développement du mode de production capitaliste ne datent pas d'hier. A la fin de la guerre, les experts mondiaux de l'économie se réunirent à Bretton Woods ; on y décida simultanément la création de la Banque mondiale et celle du Fonds monétaire international (F.M.I.). Le but était de consolider l'économie capitaliste ; ou, si l'on veut, pour mieux préciser le but, il s'agissait de créer les conditions susceptibles d'empêcher une nouvelle crise du type de celle qui secoua le système de 1928 à 1932. Après des temps difficiles : guerre froide, guerre de Corée, conflits au Proche Orient, etc., le système se stabilisa, notamment après la fin des conflits de Corée et d'Indochine ; cette époque marqua les débuts de la politique de « coexistence pacifique », sous Khroutchev. Cette conjoncture permit au système de prendre de l'extension. C'est précisément à cette époque que commença l'offensive du F.M.I. en direction de l'Amérique latine.

Cette extension du nouveau mode de production capitaliste se décèle en particulier à travers le processus de concentration du pouvoir économique et financier qui le caractérise après la fin de la dernière guerre mondiale. A cette date, près de neuf mille firmes se partageaient le tiers du produit

mondial brut ; à peine vingt-sept ans plus tard, à la fin de 1972, c'est moins de huit cents sociétés internationales qui se partagent la même richesse, d'ailleurs bien plus grande du fait que le produit annuel brut de la planète est alors très supérieur à celui de 1945. C'est dire que le capitalisme se développe en tant que tel : ses centres les plus puissants se consolident grâce à l'accumulation privée du capital et à la concentration des ressources dont ils disposent. Des intérêts si considérables ne peuvent limiter leur rayon d'action, ils doivent l'étendre : les « aires d'influence » préalables, pour recourir au concept de Lénine dans son ouvrage : *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme,* ne sont plus suffisantes, à tel point que les sociétés internationales étendent leur influence à travers le monde entier, y compris dans les pays socialistes. Il est d'ailleurs certain qu'elles y sont soumises à un contrôle inconnu du monde capitaliste. C'est le cas de Fiat, de Ford, etc, maintenant établies en Union soviétique et dans d'autres pays de l'Europe socialiste. Ce processus d'expansion est lié au processus d'accumulation et de concentration, et même il s'en nourrit ; le tout, lié fondamentalement à une exploitation impitoyable de la force de travail.

5 mise en place de l'hégémonie du capital international

Cette situation se manifeste déjà clairement vers 1960. Elle implique l'intégration d'aires auparavant indépendantes à la sphère d'action de ce nouveau pouvoir hégémonique : elles doivent être « internationalisées ». Telle est la visée qui se profile derrière les programmes de l'Alliance pour le progrès et de l'Assistance militaire que lancèrent les Etats-Unis, sous l'administration Kennedy, en direction de l'Amérique latine. Comme l'a remarquablement indiqué Pablo Franco voici déjà quelques années, on repère, sous-jacente aux programmes d'assistance économique et financière, l'intention évidente de créer les conditions exigées par l'extension du capital international, particulièrement de celui qui a ses bases aux Etats-Unis. Mais l'Alliance pour le progrès — « de malheureuse mémoire », comme disent certains — ne joua pas un aussi grand rôle que le programme d'Assistance militaire, mis au point presque en même temps. Il devait servir — et il a en grande partie réussi — à consolider l'hégémonie des intérêts nord-américains sur le reste de l'hémisphère.

Ces deux programmes furent la réponse du capital international, par le biais de son instrument privilégié, le gouvernement des Etats-Unis, à la situation nouvelle créée en Amérique latine sitôt après le triomphe de l'insurrection de Fidel Castro et le commencement de la révolution

cubaine. Le Département d'Etat et le Pentagone, de manière parallèle et coordonnée, chacun à son niveau, s'attaquèrent au même problème et selon la même visée : assurer la sécurité de l'hémisphère pour soumettre l'Amérique latine aux intérêts du capital international, dans l'espoir d'« internationaliser » la zone. Cela supposait entre autres choses la subordination du capital national latino-américain, pour la bonne raison que s'il persistait à maintenir son dynamisme propre, il allait nécessairement dresser des barrières et mettre des obstacles à l'action des sociétés internationales.

Le « manifeste de Vina del Mar », en juin 1969, au moment même où Nelson Rockfeller accusait les Etats-Unis de rejeter les Latino-Américains, est une voix qui s'élève pour défendre le capital latino-américain plutôt que les peuples d'Amérique du Sud. On y critique en effet l'exploitation des pays d'Amérique latine au profit de l'expansion des Etats-Unis ; mais on ne dit pas un mot de l'exploitation à laquelle sont soumis les travailleurs latino-américains : exploitation sur laquelle compte au maximum le capital international, car elle lui permet de verser de très bas salaires et d'appliquer une technologie hautement sophistiquée ne nécessitant pas beaucoup de main-d'œuvre. Il peut ainsi continuer à renforcer son processus de concentration, d'accumulation et d'expansion. Par ailleurs, ces conditions de travail donnent naissance à une véritable armée de chômeurs, une « *armée industrielle de réserve* », comme dit Marx dans *Le Capital* en indiquant qu'elle est un produit du « *capitalisme dans son état de développement intégral* ». Contrairement à ce que pensèrent quelques sociologues latino-américains dans les années 60, cette masse ne peut jamais être un facteur de changement, puisqu'elle dépend entièrement de ceux qui possèdent les moyens de production. Marx l'avait noté dans le même passage : « *Si l'accumulation, le progrès de la richesse sur la base capitaliste, produit donc nécessairement une surpopulation ouvrière, celle-ci devient à son tour le levier le plus puissant de l'accumulation, une condition d'existence de la production capitaliste dans son état de développement intégral. Elle forme une* armée de réserve industrielle *qui appartient au capital d'une manière aussi absolue que s'il l'avait élevée et disciplinée à ses propres frais* » (*Le Capital*, L. I, Sect. 7, Ch. 15).

6 développement du capitalisme en impérialisme

Quiconque se souvient de ce qui est arrivé à l'économie latino-américaine au cours de ces dix ou douze dernières années remarquera aisément l'apparition et la répétition, chaque fois plus frappante, des signes suivants :

affaiblissement du pouvoir économique et politique que détenait le capital national, constitution d'un contingent de travailleurs sans travail stable, main-mise du capital international sur les secteur-clefs de l'économie, ajustement de la production du pays aux nécessités immédiates de la consommation sur le marché capitaliste international, etc. Nous répétons qu'il existe des exceptions, et d'ailleurs nous les avons en partie énumérées. Cependant, même là, on discerne l'un ou l'autre de ces signes : par exemple, la formation et l'accroissement d'une armée de chômeurs. Pour ceux qui se bornaient à une analyse trop étroite du phénomène, et ils furent nombreux — l'auteur de ces lignes était du nombre : aussi cet article est-il une sévère autocritique — cela semblait l'indice de possibilités de transformations sociales plus ou moins immédiates. Mais c'était une erreur, provenant d'une lecture de l'histoire trop partielle, donc erronée. Loin de se corriger, cette lecture partielle alla plutôt en s'affirmant quand on se trouva confronté aux conséquences d'une telle conjoncture : augmentation des tensions sociales, appauvrissement, mobilisations spontanées rapidement organisées par une gauche attentive à saisir ses chances, possibilité aussi d'un plus ample recrutement de guerilleros, et donc d'actions plus vigoureuses. Mais, comme nous l'avons dit, ce n'était qu'une lecture partielle. Une lecture plus globale, elle, ne se serait pas contentée de prendre en compte l'opposition du capitalisme local et du peuple ; elle se serait aperçue que, dans les plans de l'impérialisme, est visée non seulement l'extension de son rayon d'action pour satisfaire son appétit insatiable d'accumuler des richesses et de concentrer les pouvoirs, mais qu'intervient aussi le souci de préparer soigneusement la répression des forces susceptibles de faire obstacle à ses buts. Dans les années 60, on vit apparaître et se développer la stratégie de la « contre-insurrection », sous la haute main du Pentagone. Ainsi l'emprise du capital international se conjuguait avec l'action oppressive de l'appareil militaire, organisé pour défendre son compère et pour permettre son expansion [1].

Alain Joxe, dans l'article cité en note, relève la « trouvaille » que fit l'impérialisme. Dans les régimes militaires qui commencèrent à se multiplier en Amérique latine sur la lancée inaugurée par le Brésil en 1964, l'impérialisme découvrit le moyen idéal pour porter à leur terme les

1. Nous recommandons au lecteur, pour une information adéquate sur ce point, les publications de NACLA : **Nacla Newsletter,** oct. 1968, mars 1970, avril 1970, mai-juin 1970, févr. 1971, juil.-août 1971, oct. 1971. Toujours de NACLA : **U.S. Military and Police Operations in the Third World.** Y ajouter : Alain JOXE, « El rol de los Generales », **Sociedad y Politica** (4), sept. 1973, Lima.

transformations de l'Etat nécessaires pour que l'internationalisation du capital poursuive sans entraves sa progression en Amérique latine. C'est en cette ligne que Joxe développe sa thèse de l'*hallazgo* (« *trouvaille* ») : selon celle-ci, ce qui arriva après le coup d'Etat de 1964 au Brésil ne fut pas intentionnel, mais se découvrit tout à coup comme la voie la meilleure, au regard des intérêts de l'impérialisme, pour réaliser son propos. Reprenant l'exposé de Nelson Rockfeller dans son fameux rapport au Président Nixon, à la fin de 1969, Joxe souligne l'importance du secteur militaire pour précipiter les transformations nécessaires aux visées du capital international, dont Rockfeller lui-même est un représentant distingué. Nous ne discuterons pas ici la thèse de Joxe ; du moins tenons-nous à dire que le Programme d'assistance militaire des Etats-Unis à l'Amérique latine, comme leurs plans de contre-insurrection, virent le jour bien avant cette éventuelle trouvaille de Rockfeller.

7 perspectives d'avenir

Malheureusement, seuls quelques spécialistes surent faire cette lecture de l'histoire, et elle eut la malchance d'être insuffisamment répandue. Le nouveau développement du secteur militaire en Amérique latine coïncide avec celui du mode de production capitaliste dans cette région. Qu'on excuse cette répétition : ces développements, encore une fois, ne supposent pas un affaiblissement, mais bien un renforcement du pouvoir hégémonique du système. A ne pas tenir compte de ces faits, à s'engager dans une lecture partielle de l'histoire, à ne pas rendre compte de tout le jeu des contradictions dans la dialectique qu'il nous a été donné de vivre, on en est arrivé à des erreurs qui doivent être corrigées : corrigées, bien sûr — mais au terme d'événements qui retardent incontestablement le processus des changements nécessaires en Amérique latine. Mais ce serait faire fausse route maintenant que de concentrer son attention uniquement sur le secteur militaire, sous prétexte que, de tous les protagonistes de la nouvelle situation, il paraît être à coup sûr celui qui a le plus de liens avec le peuple. Ce serait faire fausse route, parce que le secteur militaire n'est qu'une pièce de l'impérialisme, et c'est celui-ci qu'il faut analyser. Nous donnons ces précisions en raison de la tendance récente à « tourner autour des militaires » : les amener à faire une autre option concrète, les inciter à se mettre au service des intérêts populaires. Sans rejeter complètement cette manière de voir, nous disons pourtant que *s'en tenir à cela, ou à cela d'abord,* n'est pas suffisant.

II

l'impérialisme et l'état oppresseur en amérique latine

Affronter ceux qui en Amérique latine détiennent aujourd'hui le pouvoir (pouvoir économique, politique, culturel, militaire, social, etc.) suppose que l'on aborde de front la question : qui est au pouvoir ? Ici, une fois de plus, une lecture partielle des événements peut nous pousser à de fausses appréciations. C'est ce qui arriverait si nous voulions distinguer ceux qui occupent le pouvoir au Brésil de ceux qui le détiennent en Equateur sans voir que la stratégie de l'impérialisme est la même pour toute cette partie du continent, et que le pouvoir impérialiste ne peut être dissocié de ceux qui s'inclinent obséquieusement devant lui. On n'omettra pas pour autant de faire droit aux particularités propres à chaque pays, donc non généralisables ; mais il faut reconnaître l'existence de traits généraux, valables pour un large ensemble, en particulier pour tous les pays où la stratégie impérialiste a pu s'imposer entièrement ou presque.

1 constitution et évolution des états en amérique latine

Dans la plupart des pays latino-américains, l'Etat, dans la période précédant le milieu du siècle, s'est constitué sur la base d'un combat opposant les partisans d'un pouvoir central fort (en général, il s'agissait de secteurs liés à l'industrie et au commerce : importations, exportations) aux défenseurs du pouvoir régional (d'ordinaire, capitalisme agraire). Tel fut aussi le cas dans un certain nombre de pays où l'affrontement prit un tour un peu plus particulier : radicaux contre conservateurs au Chili, Blancs contre gens de couleur en Uruguay, conservateurs contre libéraux en Colombie, fédéraux contre partisans de la centralisation en Argentine, etc. Il est évident qu'aujourd'hui, en Amérique latine, l'Etat ne s'articule plus autour de ce type de tensions. En poursuivant la réflexion, on relève bien plutôt aujourd'hui un nouveau mode de constitution de l'Etat : le secteur déterminant ne fait plus partie de la nation proprement dite sous forme implicite et exclusive, mais il correspond aux intérêts orientant tout un système auquel appartiennent les divers Etats. Cela devient évident dès qu'on prend conscience de ce fait : non seulement les sociétés internationales, les « multinationales », détiennent un plus grand pouvoir que tel ou tel Etat, mais ceux-ci ne peuvent contrecarrer l'influence et la domination de celles-là. Il est vrai qu'il existe encore des exceptions en Amérique latine. La plus connue

pour l'instant est l'Argentine : le capital international ayant clairement manifesté l'intention de prendre en main l'économie du pays, dans les années 1966-1973, les intérêts nationaux se sont nettement réaffirmés. Le « pacte social » prôné par Peron au cours de son dernier mandat présidentiel est une des conditions, la mieux connue, nécessaires à la « défense de la nation ». Ce terme recouvre la conciliation d'intérêts contradictoires, entre lesquels certains secteurs d'extrême gauche voient même des antagonismes.

2 domination du capital international

Comme on l'a dit au début, on ne peut brosser un tableau de la situation qu'à grands traits. Compte tenu de cette remarque, nous voudrions souligner qu'aujourd'hui, dans la plupart des pays latino-américains, le *capital international* constitue le secteur dominant. C'est lui qui règle, conduit et entraîne l'économie et même la politique de ces pays. Par ailleurs, ses plans donnent le branle à des processus aussi bien de mobilité et de mobilisation que de différenciation sociales. Les avatars qu'il traverse ainsi reproduisent ceux qu'il connaît sous d'autres cieux où il joue également un rôle hégémonique : on songe par exemple à l'inflation ; mais il ne cesse pas pour autant d'être le facteur déterminant. Pour exercer sa domination sur cette région du globe, il se sert, au plan économique et financier, des organismes internationaux de crédit : Banque mondiale et organisations similaires. Il lui arrive même d'en créer de nouveaux, apparemment mieux appropriés à ses objectifs ; ainsi la Société d'investissements internationaux pour le « développement » de l'Amérique latine (A. D. E. L. A.), dont le siège est au Luxembourg, mais qui est liée à deux cent quatre sociétés « opérant » en Amérique du Sud, et à trente-cinq autres dont le siège se trouve sur ce continent. L'A. D. E. L. A., sans être le plus important, est un des plus récents développements du capitalisme en Amérique latine. On peut remarquer aussi que, de 1960 à 1970, le nombre des agences bancaires nord-américaines est passé, en Amérique du Sud, d'un peu moins de cent vingt à un peu plus de trois cents. Comme on le sait, ces banques ne s'installent que là où existent des possibilités d'expansion pour le système capitaliste. Des sociétés comme l'A. D. E. L. A., la puissante banque nord-américaine, à laquelle il faut aussi ajouter la banque européenne, jouent un rôle prépondérant dans le contrôle de l'économie latino-américaine, au détriment des légitimes intérêts nationaux [2].

2. Cf. **Nacla Newsletter**, 4 (3), pp. 13-15.

3 les alliés du capital international : les militaires

Dans le passé, le capital nord-américain a pesé de façon déterminante sur les gouvernements des républiques d'Amérique centrale et des Antilles, ainsi que sur l'orientation de leur politique. Il recourait pour cela à des pressions diplomatiques, voire à des interventions militaires dont se chargeaient les Etats-Unis. Aujourd'hui cela ne se fait plus. Le programme d'Assistance militaire des Etats-Unis à l'Amérique latine s'est proposé d'obtenir des armées de la région qu'elles opèrent, par-delà leurs différentes nationalités, comme un corps unique face à l'ennemi commun : les forces révolutionnaires en quête de changement. Les militaires font donc front à l'« ennemi intérieur » parce qu'il peut déclancher des mécanismes de transformation qui entraîneraient danger et insécurité pour le capital international hégémonique. La « doctrine des frontières idéologiques » proposée par le général Ongania à la Conférence des armées américaines de Rio-de-Janeiro en 1965 n'a pas reçu une adhésion formelle ; mais, depuis lors, elle a été inexorablement mise en pratique chaque fois qu'on l'a jugé nécessaire. Les militaires se sont chargés non seulement d'exécuter les tâches de contre-insurrection, mais en outre — et c'est ce qui nous apparaît nouveau et fondamental dans la situation actuelle — ils ont pris en charge les transformations de l'Etat nécessitées par les intérêts du capital international. C'est pourquoi les militaires, tout d'abord au Brésil, puis en Bolivie, en Equateur, au Chili, en Uruguay, etc., ont pris en main le gouvernement et ont occupé les postes-clefs de l'administration. L'alliance du capital et des militaires, que C. Wright Mills décit dans son livre : *The Power Elite,* en se référant à la situation nord-américaine, se reproduit maintenant en Amérique latine. A la militarisation de l'Etat fait suite la militarisation de la société : on institutionnalise le contrôle, l'information et le rendement standard au bénéfice du secteur international hégémonique et de la caste militaire mise à son service.

Il est vrai qu'en ce domaine plus qu'en aucun autre il faut se montrer très circonspect. L'avertissement n'est pas inutile, car s'il existe de nombreux exemples de forces militaires se mettant au service des intérêts de l'impérialisme, il y a d'autres cas où elles ont pris une option anticapitaliste. Ainsi au Pérou, à Panama, et dans certains secteurs de l'armée argentine. Ceci dit — il était intéressant de le signaler et de le souligner — il n'en reste pas moins que l'échec de la gauche a été provoqué par la conjonction du capital international et des militaires, instruits, préparés et formés contre les intérêts populaires au centre même de

l'impérialisme. Cette conjonction des intérêts conservateurs n'a pas été suffisamment contrebalancée par les organisations populaires, non seulement au niveau de la répression, mais surtout quand il s'agissait de s'opposer à la mise en marche des mécanismes ajustant l'appareil d'Etat aux conceptions hégémoniques du capital international. En l'indiquant, nous voulons insister sur le fait que le célèbre conflit, ou la contradiction entre « sociétés internationales et Etat national » peut difficilement se produire dans ces conditions. En effet, si « l'armée industrielle de réserve » est la propriété du capital, l'armée professionnelle l'est encore plus ; car elle s'est vouée inconditionnellement à la défense d'intérêts qui recherchent seulement l'accumulation privée du capital. Elle est la propriété du capital, parce que c'est lui qui l'approvisionne en armements, qui lui donne les occasions de se former, qui lui offre une quote-part des bénéfices de l'exploitation du peuple. C'est pourquoi la thèse des « avances faites aux militaires » en vue de provoquer le changement en Amérique latine nous paraît problématique. Elle peut néanmoins être opératoire si on la resitue dans le contexte d'autres mesures, dont l'organisation des forces populaires est l'élément déterminant.

4 la technocratie au service du capital international

Ainsi, comme on vient de le voir, le capital international et la caste militaire sont des éléments constituants du pouvoir conservateur en Amérique latine. Mais, comme l'a fait très bien remarquer Fernando Henrique Cordoso, il faut encore ajouter à ces deux forces la technocratie mercenaire qui collabore aux desseins du capital hégémonique et aux réalisations des militaires en mettant au point des plans de croissance économique sectorielle qui n'ont pas précisément le sens d'un véritable développement [3].
La technocratie représente le secteur des « couches moyennes » qui participent à la distribution des bénéfices, certainement de manière très restreinte, mais encore suffisante pour les satisfaire. Du fait de leurs aptitudes et de leurs capacités, ces groupes sont assez à même de mettre en mouvement des processus d'accumulation. L'importance de ce secteur ne peut ni ne doit être sous-estimée. La preuve en est que, s'il ne prête pas son concours ou n'est pas disponible, comme en Uruguay et même au Chili, le capitalisme rencontre d'énormes difficultés à faire fonctionner les mécanismes appropriés à sa croissance.

3. Fernando Henrique CORDOSO, **O Modelo politico Brasileiro**, Sao Paulo, Difusao Europeia do Livro, 1972.

Fondamentalement, donc, la constellation du pouvoir ajustée aux visées du secteur hégémonique se compose actuellement, en Amérique latine, du capital international, de la caste militaire qui lui est soumise et qui détient le pouvoir exécutif, politique, administratif et militaire, et du secteur technocratique, correspondant aux couches moyennes détentrices d'un savoir qui leur permet de mettre en mouvement la croissance capitaliste. Cette constellation du pouvoir a obtenu jusqu'ici des résultats importants : citons le développement intensif de la région de Sao Paulo, de Bello Horizonte et du Rio Grande au sud du Brésil, le développement disproportionné qu'a connu l'Equateur, où le « boom » pétrolier a joué un rôle déterminant. Mais non moins important est le fait que cette constellation du pouvoir, très différente de celle qui prédominait en Amérique latine il y a un peu plus de dix ans, est celle qui a freiné les processus de lutte populaire en plein développement à la fin des années 60 et au début de la nouvelle décennie. Le projet de cette conjonction dominante est clair : consolider le processus d'accumulation capitaliste, non seulement en Amérique latine, mais aussi partout où cela est possible. Cela suppose par ailleurs le renforcement de la domination impérialiste en Amérique du Sud et, par ce biais, dans le monde entier également. L'importance géopolitique du continent sud-américain est maintenant plus évidente que jamais, surtout depuis les revers essuyés par l'impérialisme dans le Sud-Est asiatique. L'Amérique latine, comme on l'a souvent dit, est la « réserve de chasse de l'impérialisme » ; ce serait une faiblesse impardonnable d'y laisser surgir un nouveau Cuba. On s'explique alors la course aux armements lancée ces derniers mois, surtout par le Chili ; elle laisse percer des intentions sournoises d'agression : contre le Pérou et, pourquoi pas, peut-être aussi contre l'Argentine, lorsque l'impérialisme le jugera opportun ou nécessaire. Alors que la rébellion progresse en Afrique australe, que les possessions des minorités blanches sont en danger en Afrique du Sud et en Rhodésie, alors que non seulement des territoires peuvent y être libérés, mais que ces populations peuvent même facilement passer au camp socialiste, la mainmise de l'impérialisme sur l'Amérique latine fait figure de priorité aux yeux des intéressés.

5 perspectives de libération populaire

Mais ce qui est prioritaire pour le capitalisme international ne l'est pas pour le peuple. Au contraire, pour lui, la priorité, c'est de se libérer de la tutelle capitaliste qui s'efforce seulement d'imposer un dévelop-

pement inégal, au bénéfice d'un petit nombre et pour le malheur de beaucoup. Comment affronter un tel pouvoir ? Nous ne dirons pas que c'est un « tigre de papier ». Par contre, nous tenons à affirmer qu'il est possible de l'abattre. Nous le disons avec la conviction que ce sont les peuples qui font avancer l'histoire. Et nous le réaffirmons en tant que chrétiens, car nous croyons en Celui qui « *a déployé la force de son bras, dispersé les hommes au cœur superbe, renversé les puissants de leurs trônes, élevé les humbles, rassasié de biens les affamés et renvoyé les riches les mains vides* » [4].

A moins de rester dans les généralités de toujours, du genre : « le peuple a vaincu l'impérialisme », etc., il n'est pas possible de dire pour le moment comment ni quand seront abattus les ennemis du peuple. Par contre, il est possible de souligner qu'il faut changer de tactiques. Peut-être certaines d'entre elles doivent-elles être seulement approfondies, mais l'orientation générale doit être corrigée. L'histoire, en maîtresse obstinée, nous a démontré que ni les foyers de guerilla, ni les fronts populaires n'ont été efficaces face à l'impérialisme. Ces instruments tactiques laissés de côté, il reste, parmi les solutions utiles et raisonnables provenant de l'expérience d'autres luttes en d'autres pays, l'alternative d'un combat long et inflexible, où les tactiques de minage de la société existante se conjugueront avec l'expérimentation de structures et de formes d'organisation populaires qui déjà s'orienteront vers le nouveau type de société souhaité. Mais là encore, on ne peut pas être réellement certain de ce qui se révèlera efficace.

Plutôt que de nous situer au plan de la théorie, il nous paraît important de discerner et de mesurer d'abord quels sont les facteurs réels, historiques, concrets, qui définissent le mode de résistance à l'impérialisme et à la constellation du pouvoir organisée pour soumettre le peuple. Ce sera à partir de ces éléments que pourra surgir le contre-pouvoir qui vaincra Léviathan. Nous devons éviter ici deux pièges : d'une part, l'illusion de croire que nous pourrons changer la situation par notre seule action personnelle ; et d'autre part, celle qui nous ferait penser la situation actuelle comme un donné en soi, et non comme le résultat d'une production en laquelle nous sommes aussi partie prenante. Si la situation présente paraît difficilement supportable aux forces combattant pour le changement en Amérique latine, on ne doit pas en conclure pour autant que les difficultés actuelles sont nécessairement insurmon-

4. Cf. Lc 1, 51-53.

tables. Une telle conclusion représente une illusion pire que celle d'imaginer le changement comme à portée de la main : elle signifierait la projection, dans l'histoire elle-même, de notre sentiment d'impuissance face à l'histoire. Ce serait une grave erreur ; car ce n'est pas l'histoire qui fait l'homme, mais bien la production humaine qui fait l'histoire.

Ainsi, ce qui importe, c'est de voir quelles forces comptent dans l'histoire aujourd'hui. Dans presque tous les pays d'Amérique latine, on vit en société capitaliste ; c'est pourquoi il faut porter très grande attention au développement du mode de production capitaliste, aux atouts dont il bénéficie, aux possibilités de hâter son anéantissement. Il faut surtout s'efforcer de discerner quels peuvent être actuellement les agents sociaux susceptibles de précipiter cet épilogue. A cette étape impérialiste de l'internationalisation du capital, cet épuisement des possibilités du mode de production capitaliste ne se laisse peut-être pas prévoir bien clairement. Mais cela ne veut pas dire que cette éventualité n'existe pas, puisque c'est ce même système capitaliste qui se charge de nourrir et de produire ceux qui devront l'enterrer. Ce n'est pas en vain que s'affirme de plus en plus le rejet des conditions de travail qu'il impose, du style de vie qu'il a créé : rejet manifesté par une protestation multiforme. C'est à partir des aspects les plus significatifs de celle-ci que nous avons à discerner quels peuvent être les agents de ce changement.

julio de santa ana

les églises face à la montée internationale du fascisme

Contrairement à ce que croyaient les économistes libéraux dans les années de l'après-guerre, le spectre des grandes crises n'est pas exorcisé. Cette « résurrection de la crise », ainsi que les réactions engendrées par le capitalisme, en son sein comme dans les pays de l'Est ou dans le Tiers-Monde, l'amènent à se durcir : il se « fascise ». Comment se présente, aux yeux du sociologue, l'attitude des Eglises face à cette nouvelle conjoncture historique ? Traiter les Eglises en purs « appareils idéologiques du capitalisme », c'est faire bon marché de situations autrement diverses et complexes. Certes, la réaction des hiérarchies et de leurs fidèles s'avère tout d'abord faible et hésitante : le mythe de l'« apolitisme », le souci premier de sauver avant tout l'institution, liée de fait à la bourgeoisie, l'anticommunisme primaire, rendent compte de cette carence, amplement prouvée par l'histoire récente. Mais le caractère essentiellement libérateur du message évangélique, la brutalité sanglante et cynique des « pouvoirs forts », induisent peu à peu des changements notables. Une partie difficile s'engage, aussi bien entre le pouvoir fasciste et les Eglises qu'au sein de ces dernières. Pour l'analyser correctement, sinon en prévoir l'issue, il faut tenir compte, sur le fond de tableau de la conjoncture socio-économique et politique, de trois types d'acteurs : les hiérarchies, gardiennes de l'institution, les groupes de chrétiens solidaires du peuple opprimé mais en situation conflictuelle avec les responsables officiels des Eglises, effrayés de leur « radicalisation », et enfin les masses attachées à leur religion populaire et traditionnelle, mais profondément bouleversées par l'oppression dont elles sont victimes.

La question de l'attitude des Eglises face au fascisme ne doit pas être traitée abstraitement. On pourrait procéder en analysant par exemple le comportement qu'elles ont adopté face au nazisme ou au fascisme italien d'avant-guerre ; on pourrait aussi étudier l'alliance qu'elles ont entretenue durant de longues années avec le franquisme ou le salazarisme. Ces thèmes se révèlent cependant excessivement vastes et difficiles à analyser et dépassent les limites du présent article. Nous nous efforce-

rons par conséquent de restreindre l'analyse à un aspect particulier du sujet : quelle réaction sommes-nous en droit d'attendre des Eglises face au processus de fascisation que connaît à vue d'œil l'impérialisme capitaliste sous leadership américain. Avant de répondre à cette question, il est nécessaire d'esquisser certains caractères de la crise générale de l'impérialisme capitaliste, en particulier sa tendance actuelle à la fascisation ; mais on doit aussi prendre en compte les résistances dont peuvent faire preuve les pays capitalistes, les régimes socialistes et les nations inclues dans ce qu'on appelle le Tiers-Monde.

I

crise et processus de fascisation du capitalisme mondial

Le fascisme proprement dit a surgi en Italie, mais aussi en Allemagne et au Japon au moment où le capitalisme — alors dans sa phase monopoliste et colonialiste — subissait la crise économique la plus forte de son histoire. Cette crise mondiale trouva son dénouement quelques années plus tard dans la Seconde Guerre mondiale qui ne parvint à liquider le fascisme dans ces trois pays qu'au prix du sacrifice de millions de vies humaines. La guerre marqua à la fois la décadence du colonialisme européen et l'émergence simultanée des Etats-Unis comme nouveau leader du monde capitaliste, et de l'Union soviétique comme puissance capable d'étendre le communisme dans les nations d'Europe centrale.

1 le développement capitaliste de l'après-guerre

Non seulement le capitalisme semblait reprendre des forces au cours des années de l'après-guerre, mais il paraissait encore capable de fabuleux progrès. Pendant vingt ou vingt-cinq ans, il réussira à assurer une croissance jamais égalée, non seulement en Amérique du Nord, mais encore en Europe occidentale, au Japon et dans quelques autres pays. L'application de nouvelles technologies, l'élargissement de la consommation à partir du gâchis et du pillage des ressources naturelles, en premier lieu des pays sous-développés, sont à la base du capitalisme qui tend à se consolider à la fin des années 60 sous la domination des entreprises multinationales, ou plutôt transnationales, elles-mêmes

contrôlées par des capitaux américains[1]. Ce type de capitalisme supplante le précédent, caractérisé par les monopoles et les oligopoles, et réussit à intégrer au marché capitaliste international les économies occidentales, la production industrielle dans les pays pauvres, et même leur agriculture plus résistante aux changements. Ainsi, guidé par sa soif de profits et par le dynamisme de la compétition internationale, le capitalisme transnational est capable de créer un seul espace économique où domine, évidemment à son profit, l'échange inégal, grâce à l'exploitation des pays du Tiers-Monde, qui s'enfoncent encore plus dans leur dépendance externe et leur sous-développement relatif.

2 dépassement des crises ? keynes contre marx

Apparemment les nuages avaient disparu d'un horizon que traçait la perspective d'une croissance illimitée. Keynes avait élaboré sa Théorie Générale et ses recommandations concernant la politique fiscale seront appliquées après la crise de 1928-1930. Ces mesures permettront de faire face aux récessions que connaîtront les Etats-Unis en 1957 et en 1961. La théorie de Marx sur le caractère contradictoire du capitalisme qui l'amène à connaître des crises cycliques de surproduction et à tendre à son autodestruction paraît définitivement démentie par les faits. La majorité des économistes bourgeois considéraient ainsi la théorie marxiste des crises comme une conception dépassée, dépourvue même de caractère scientifique. Les deux guerres mondiales avec leurs millions de morts, la guerre de Corée paraissaient appartenir à un passé révolu ; désormais l'étape de la guerre froide était surmontée, et ouvert le chemin de la coexistence pacifique avec l'U. R. S. S., surtout à partir du XX[e] Congrès du P.C.U.S. Les guerres dans le Tiers-Monde, comme celle du Nigeria, et la succession des coups d'Etat en Amérique latine, bon nombre réalisés avec l'appui de l'impérialisme américain, ne semblaient pas émouvoir la conscience des pays riches. Tout paraissait augurer un développement économique sans fin.

Pourtant la guerre du Vietnam introduit le deuil dans les foyers américains et perturbe la félicité tranquille de la société de consommation.

1. Voir par exemple J.P. VIGIER, « Comment les structures ont engendré la crise », **Le Monde diplomatique,** nov. 1974, p. 11. Sur les entreprises multinationales, voir R. BARNET et al., **The global reach,** New-York, Simon and Schuster, 1975 ; C. PALLOIX, **Les firmes multinationales et le procès d'internationalisation,** Paris, Maspero, 1974. Le terme « transnational » est notamment utilisé par l'économiste égyptien Samir Amin.

Elle révèle de plus que le génocide militariste se heurte à des limites, lorsqu'un peuple est prêt à résister jusqu'au bout au prix de sa vie pour se libérer du colonialisme et des différentes formes d'exploitation connues au cours des siècles. Cette attitude réussit à ébranler la conscience d'amples secteurs du monde capitaliste. La mobilisation contre la guerre apparaît, et on commence à comprendre le coût élevé de la prospérité et du confort procurés par la société de consommation.

3 la crise ressuscitée

Vers la fin des années 60, l'économie américaine voit apparaître cependant des symptômes inquiétants qui contrastent violemment avec l'optimisme et le triomphalisme affichés jusque là dans le monde capitaliste. Le fantôme de la crise commence de nouveau à rôder autour de la société de consommation centrée sur l'automobile. L'offre presque illimitée de biens, obtenue grâce au développement notable de nouvelles technologies et à une organisation transnationale de la production, ainsi qu'au pillage des réserves mondiales de ressources naturelles, ne trouve plus de débouchés malgré une propagande massive créant artificiellement de nouveaux besoins de consommation. Il est vrai que subsistent des îlots de pauvreté à l'intérieur des pays riches, ainsi qu'un vaste ensemble de pays pauvres où la grande majorité de la population est incitée à consommer ; mais ni les uns ni les autres ne disposent de moyens nécessaires pour se rendre acquéreurs d'une production par ailleurs surabondante. Le système d'échange capitaliste fomente en effet des inégalités aussi bien nationales qu'internationales, au détriment principalement des pays périphériques et sous-développés de l'hémisphère Sud où vit une grande partie de l'humanité[2]. Les Etats-Unis expérimenteront avant l'Europe ces phénomènes de saturation de la consommation interne, d'échange inégal et d'exploitation, liés au développement des compagnies transnationales dans les pays dépendants.

A partir de 1968, aux Etats-Unis, les profits des grandes firmes tendent à décroître, surtout dans le secteur industriel ; le revenu réel des ménages ne croît plus ; la spéculation financière autour des investissements étran-

2. Voir par exemple SAMIR AMIN, **Le développement inégal,** Paris, Ed. de Minuit, 1973 ; C. BENETTI, **L'accumulation dans les pays capitalistes sous-développés,** Paris, Anthropos, 1974. On trouvera un point de vue latino-américain dans R. MAURO MARINI, **Sous-développement et révolution en Amérique latine**, Paris, Maspero, 1972 ; et A. G. FRANK, **Le développement du sous-développement,** Paris, Maspero, 1973.

gers et du pétrole commence à se manifester, tirant le premier signal d'alarme. En un premier stade, le capitalisme a de nouveau recours aux mesures keynésiennes devenues traditionnelles qui consistent à augmenter le capital circulant pour stimuler l'économie. Mais cette fois le remède s'avère inefficace, puisque le résultat obtenu est plutôt de stimuler l'inflation. Le tandem Nixon-Kissinger, déjà en plein fonctionnement, réagit, sur la base d'une politique impérialiste réaliste et agressive, face à la situation de la balance des paiements américaine dont le déficit atteint la somme vertigineuse de 6,8 milliards de dollars. Le dollar, monnaie stable jusque là, est d'abord dévalué ; un peu plus tard est déclarée son inconvertibilité en or. En modifiant ainsi les mécanismes financiers et monétaires internationaux, les Etats-Unis réussissent à accumuler des profits, non seulement à partir de l'exploitation séculaire de l'Amérique latine, et aussi de l'Asie et de l'Afrique, mais encore de leurs alliés européens et japonais eux-mêmes. Simultanément s'effectue une manipulation des prix internationaux du blé, du soja et d'autres produits agricoles dont la production est sous contrôle américain, des engrais phosphatés et des pesticides ; ce qui aggrave la situation des pays du Tiers-Monde, obligés d'importer des aliments pour nourrir une population en constante augmentation. Le cas de l'Inde est particulièrement dramatique : ce pays se voit pratiquement contraint d'interrompre son programme d'industrialisation, puisque, pris à la gorge entre sa pauvreté en devises et l'augmentation des prix internationaux, il doit accepter les conditions draconiennes du capitalisme international pour réussir à importer des Etats-Unis les aliments dont il a besoin [3].

4 crise de l'énergie : qui en est le bénéficiaire ?

La crise néanmoins n'est pas jugulée pour autant, bien que les Etats-Unis aient réussi à la « réexporter » chez leurs alliés européens moyennant le réajustement monétaire effectué. Lorsqu'éclate la « crise du pétrole », l'augmentation initiale bénéficie directement aux grandes compagnies pétrolières contrôlées en majorité par des capitaux américains. Cependant, les nouveaux prix fixés par l'O. P. E. P. ont dépassé les prévisions et ont produit des effets redistributifs défavorables à l'Europe occidentale et au Japon, pour ne rien dire des pays pauvres de

3. Cf. le dossier de la crise établi par **Le Monde diplomatique,** nov. 1974 ; voir également l'ouvrage théorique d'A. EMMANUEL, **Profit et crises,** Paris, Maspero, 1974.

l'hémisphère Sud qui ne possèdent pas de grandes richesses énergétiques [4]. La crise de l'énergie démontre clairement l'interdépendance croissante qui enchaîne les faits économiques, politiques et sociaux à travers le monde, de telle sorte qu'aucune nation, et à plus forte raison les plus petites et les plus faibles, ne se trouve à l'abri des répercussions et des effets négatifs, parfois catastrophiques, qui sont la conséquence de décisions économiques et politiques échappant totalement au contrôle des intéressés. Cette crise prouve d'autre part l'incapacité des organismes internationaux et même des superpuissances à résoudre, en certains cas, les problèmes posés par le développement presque mécaniste du capitalisme transnational. Ce dernier échappe d'ailleurs la plupart du temps à toute forme de responsabilité assignable à l'intérieur du cadre des institutions juridiques et politiques, du moins de celles existant actuellement. Finalement, la crise révèle l'irrationalité inhérente à un système économique mû par les forces aveugles du gain et de la concurrence ; celles-ci peuvent l'entraîner jusqu'à son autodestruction. Ce qui signifierait l'écroulement de l'impérialisme américain, mais avec lui serait entraîné l'ensemble de la planète.

5 le putsch chilien : fascisation du capitalisme

Le coup d'Etat du Chili, la participation directe de la C. I. A. révélée à l'opinion publique mondiale, la cynique reconnaissance par le Président Ford de la responsabilité de Washington dans le déroulement de ce putsch sanglant [5] marquent un durcissement politique du capitalisme mondial sous le leadership des Etats-Unis, lorsqu'il se voit affronté à une crise structurelle. Pour pouvoir étendre sa domination du plan économique — où elle s'exerce de fait sur le marché mondial — au plan politique, c'est-à-dire sur des gouvernements et des institutions politiques qui échappent parfois à son contrôle et qui menacent ses intérêts économiques, tous les moyens sont bons.

Le cas du Chili illustre à merveille cette décision politique ne reculant

4. J. W. HOWE et al., **The U. S. and the developing world : Agenda for action,** New-York, Praegers, 1974. Cet ouvrage présente l'ensemble des statistiques montrant l'effet redistributif de la crise du pétrole.
5. Le Président Ford justifiant l'intervention de la C. I. A. autorisée par l'administration Nixon, affirma que cette intervention « était dans le meilleur intérêt du peuple chilien, et certainement dans notre propre intérêt ». Colby, directeur de la C. I. A., revendiqua publiquement le droit des Etats-Unis d'intervenir en tous pays pour la sauvegarde des intérêts américains.

pas devant l'intervention *directe* dans les affaires intérieures d'un pays lorsque se trouve mis en cause le fonctionnement du système capitaliste.

Le fait que ce pays cherchait les changements structurels dans le respect de sa propre Constitution et des processus démocratiques bourgeois ne suffit pas à l'excuser. Le péché impardonnable n'était pas tant la nationalisation des mines de cuivre jusque là sous contrôle de compagnies américaines qui en tirèrent de fabuleux bénéfices, transférés hors du pays pendant des décennies. La raison profonde de l'intervention américaine tint à ce que le processus de nationalisation, parfaitement acceptable d'un point de vue juridique et éthique, comportait la soustraction des profits exagérés de ces compagnies du montant des indemnités que devait leur payer l'Etat chilien. Cette disposition s'opposait radicalement au principe capitaliste de la libre circulation internationale des capitaux, des investissements et des profits. Si une petite nation osait bafouer ce principe, la nécessité s'imposait de la rappeler à l'ordre, de peur que l'exemple ne vienne à être imité par des nations encore plus riches. Il fallait agir, même si l'intervention imposait d'arracher le masque aux yeux de l'opinion publique, en découvrant le vrai visage militariste et oppresseur d'un gouvernement censé être démocratique et respectueux des libertés.

Dans les époques de prospérité économique, on proclame les principes libéraux, on respecte les normes démocratico-bourgeoises. Mais si un régime, même par des réformes obtenues par des voies démocratiques, met en péril la reproduction du système de domination économique, les règles démocratiques sont jetées aux orties, et, par le biais d'une alliance avec les bourgeoisies « nationales », le gouvernement américain impose des régimes dictatoriaux, voire fascistes, qui ont recours à la répression systématique et à la torture scientifique pour démanteler toute tentative de libération de la part des pays dépendants et de leurs classes opprimées. Cette intervention extérieure révèle concrètement que la domination impérialiste est finalement militaire.

C'est ainsi que l'impérialisme secoué par la crise a recours au fascisme en le favorisant à l'intérieur des pays du Tiers-Monde. Le Brésil, le Vietnam de Thieu ont précédé le Chili. La déclaration du Président Ford est un avertissement calculé, pas même voilé, ouvert, à tout autre pays qui tenterait de s'aventurer sur le chemin de réformes structurelles pouvant menacer les fondements du capitalisme transnational. Nous nous trouvons présentement à l'heure du fascisme, précisément parce que les contradictions inhérentes à l'économie capitaliste s'aggravent et que

les classes laborieuses d'autres pays pourraient être tentées de mettre en question ses bases économiques actuelles. Le fascisme pourrait alors s'étendre à l'Europe elle-même. Nous pensons au Portugal, à l'Italie, même à la France. Si la situation s'aggrave, cette extension du fascisme pourrait déboucher sur des guerres partielles ou peut-être même sur un nouveau et impitoyable conflit mondial.

II

l'opposition au fascisme dans le monde

Du fait de la crise structurelle qui l'affecte, le capitalisme multinational pousse à une fascisation croissante des régimes politiques dans le monde. Cette montée du fascisme peut mener l'humanité à sa destruction totale. La question qui s'impose est de savoir quelles forces sont capables de s'y opposer. Nous analyserons brièvement ces forces telles qu'elles existent, soit dans les pays capitalistes développés, soit dans le monde socialiste, soit dans les pays dits du Tiers-Monde.

1 la réaction contre le fascisme dans les pays capitalistes

Avant même la crise de l'énergie, l'aile progressiste la plus éclairée du capitalisme international en arrivait à des analyses de plus en plus alarmantes de l'avenir du capitalisme et même de l'humanité. Ces intellectuels sont en train de prendre conscience qu'un désastre mondial se profile à l'horizon, si la répartition actuelle des revenus persiste au niveau international et si la poussée démographique n'est pas freinée. Car en ce cas, des millions, voire des centaines de millions d'hommes, dans l'hémisphère Sud, seront condamnés de plus en plus inexorablement à mourir de faim, faute d'accès aux ressources alimentaires indispensables.

De telles études, celles par exemple du Club de Rome[6], sont parfois éclairantes ; mais elles demeurent simplistes dans la mesure où leurs analyses oublient le fait de la militarisation croissante du monde et la prolifération de régimes répressifs, voire fascistes, pour maintenir la « sécurité » dont parle M. Kissinger. Elles esquivent le problème de l'injuste répartition mondiale des revenus, celui de l'irrationalité d'une

6. Cf. Premier rapport du Club de Rome (rapport MEADOWS), **Halte à la croissance ?**, Paris, Fayard, 1972 ; Deuxième rapport du Club de Rome (rapport MESAROVIC, PESTEL), **Stratégie pour demain**, Paris, Seuil, 1974.

production et d'une consommation effrénées, basées sur le gaspillage de ressources naturelles limitées, en proposant comme solution une croissance « organique » au lieu d'une croissance dite « indifériencée », sans aucune référence à la variable politique. L'irrationalité du fonctionnement actuel du système capitaliste international serait-elle simplement le fait du hasard ?

Abstraction faite de certains problèmes immédiats de la conjoncture économique : inflation, crise monétaire, chômage, etc., ces études sont centrées sur trois thèmes : l'écologie, l'agriculture et l'alimentation, la démographie [7].

A. *Le problème de l'écologie.* La rupture de l'équilibre entre l'homme et la nature empêche la conservation et le renouvellement des ressources naturelles : l'eau, l'air, l'humus fertile, les minéraux, etc. L'industrialisation de type capitaliste, surtout dans la phase actuelle de capitalisme transnational, contraint à un course effrénée à la production et à la consommation. Elle soumet la nature au pillage et, rompant l'équilibre de la biosphère, aboutit à la pollution et à l'épuisement de la nature. Si le type actuel de croissance économique n'est pas modifié, les ressources de pétrole, parmi d'autres, seront épuisées vers la fin du siècle, le climat de l'hémisphère Nord sera profondément transformé, la pollution atteindra un seuil incompatible avec la vie humaine.

B. *Le problème de l'agiculture et de l'alimentation.* La crise de l'alimentation, analysée tout récemment par une conférence spéciale des Nations unies, est actuellement plus grave qu'en aucune autre période de l'histoire, si on considère la masse des hommes concernés. Il y a aujourd'hui quelque trois milliards de pauvres — une grande partie de la population mondiale — dont huit cent millions sont au bord de la famine. La croissance de la production après 1971 tend à la stagnation malgré la « révolution verte », tellement prônée par la propagande américaine. En effet, cette modernisation de l'agriculture bénéficie surtout aux moyens et aux gros agriculteurs et, particulièrement, à l'*agribusiness* transnational. Cette pénétration capitaliste se fait aux dépens d'une paysannerie de plus en plus désarticulée et soumise à la paupérisation ; elle est rendue encore plus aiguë par la montée vertigineuse

7. Cf. **Stratégie pour demain, cit. supra,** n. 6 ; et L. R. BROWN, **The Human interest : a strategy to stabilize world population,** New-York, W. W. Norton, 1974. Ce dernier ouvrage reflète la position de la Banque mondiale, dont le directeur est Mc NAMARA.

des prix de denrées alimentaires vitales comme le blé, le riz, le soja, le sucre, ainsi que la pénurie croissante d'engrais. Une telle situation résulte des manipulations opérées par les compagnies d'exportation, de transport et de distribution des produits agricoles [8].

C. *Le problème démographique.* Si la variable démographique joue de façon indépendante, la population mondiale, d'après les estimations moyennes de l'O. N. U., va passer de 3,6 milliards en 1970 à 6,5 milliards en l'an 2000, et à plus de 11 milliards en l'an 2050. Il est à prévoir que cette croissance de la population mondiale sera plus forte dans les pays pauvres que dans les pays riches. La Conférence de l'O.N.U. sur la population, réunie à Bucarest en août 1974, a montré un monde divisé entre ceux qui veulent combattre la surpopulation par la seule contraception et ceux qui ramènent cette question avant tout à un problème de juste distribution des richesses et des ressources : la Chine s'est fait le porte-parole témoin de ces derniers.

Toutes ces questions signifient qu'à l'intérieur du camp de la bourgeoisie internationale, la crise implique le développement de contradictions nouvelles. Ces contradictions sont secondaires et n'amèneront pas d'elles-mêmes la destruction du fascisme, mais elles n'en constituent pas moins des brèches par lesquelles peut pénétrer l'action de ceux qui s'y opposent : d'abord, le prolétariat organisé de différents pays, ensuite les forces et organisations libérales qui entendent lutter contre l'extension du fascisme dans le monde. Il se peut aussi que les pays capitalistes de l'Europe, touchés par la crise de l'énergie, comprennent enfin que les Etats-Unis profitent de cette crise pour consolider leur hégémonie économique aujourd'hui chancelante. Il est également possible que ces pays européens s'ouvrent à une coopération avec les peuples du Tiers-Monde ; car les intérêts des uns et des autres semblent, en plusieurs cas, plus conciliables et plus complémentaires aujourd'hui que dans le passé. C'est le cas, par exemple, de l'Europe et des pays arabes. Une telle évolution créerait un fait politique majeur : l'affaiblissement de l'impérialisme américain, et, par conséquent, des tendances fascistes.

2 la réaction des pays sous-développés et dépendants

Il faut donner ici une précision préalable. Il est erroné et trompeur d'accepter inconditionnellement l'expression consacrée de « Tiers-

8. Cf. l'article de E. H. JACOBY dans **Le Monde diplomatique**, oct. 1974.

Monde » comme si le monde était divisé en trois[9]. Il est plus juste de partir de ce fait : dans le système capitaliste international, il y a deux mondes et non pas trois ; et ces deux mondes se moquent des frontières nationales.

D'autre part, il y a une *bourgeoisie internationale* dont font partie les bourgeoisies « nationales » des pays capitalistes pauvres, autant que celles des pays capitalistes riches. Le coup d'Etat chilien et l'intervention des Etats-Unis avant et durant le putsch n'auraient pas été possibles sans l'existence d'une étroite solidarité entre la bourgeoisie chilienne dont les intérêts étaient contrés par le progamme économique de l'Unité populaire, et la bourgeoisie internationale représentée surtout par les compagnies multinationales et américaines[10].

D'autre part, il y a un *prolétariat international* dont font partie les travailleurs industriels et agricoles tant des pays capitalistes riches que des pays capitalistes pauvres et dépendants. Ce prolétariat international est cependant moins organisé et plus divisé que la bourgeoisie internationale : car celle-ci n'a pas besoin de se donner une organisation propre pour assurer sa domination. Certes, il est clair que le prolétariat des quelques pays riches, surtout des Etats-Unis, est allié implicitement à la bourgeoisie de leur pays. Celle-ci dissimule son exploitation du prolétariat local en transférant le plus lourd de son joug sur les ouvriers des pays pauvres par l'intermédiaire de différents mécanismes économiques internationaux : industries filiales, trade-mark, système de prix, etc. Ces ouvriers des pays pauvres sont donc doublement exploités. Mais la situation privilégiée du prolétariat des pays industriels ne l'empêche pas d'être exploité et dominé par la bourgeoisie au même titre que d'autres prolétaires.

Cette question est importante parce que la crise économique, si elle crée des fissures entre la bourgeoisie et le prolétariat aux Etats-Unis, peut

9. Cf. R. DEBRAY, **La critique des armes,** Paris, Seuil, 1974, pp. 31-37. Dans les milieux capitalistes, on introduit un nouveau terme : le «quart monde», pour désigner les pays sous-développés au bord de la famine, distingués de ceux qui sont « pauvres ».

10. Cette explication s'oppose à une autre, assez superficielle, qui tente de rendre compte de la faillite de l'Unité populaire au Chili en invoquant le rôle des soi-disant classes moyennes. En fait, ces « classes », composées de la petite bourgeoisie marchande et des fonctionnaires, n'ont pas de projet politique, sont incapables d'initiative et se rallient aux forces qui, à un moment donné, leur semblent le mieux défendre leurs intérêts. Leur caractéristique politique principale est l'opportunisme.

favoriser la naissance de nouvelles forces sociales et politiques opposées à l'extension du fascisme dans le monde. On ne peut pas penser que le système capitaliste puisse se désagréger tout seul, même en période de crise internationale. Seul un prolétariat conscient, organisé et combatif peut, dans les pays où apparaissent les contradictions internes de la bourgeoisie, transformer ces contradictions en facteurs positifs, non seulement pour combattre le fascisme actuel, mais aussi pour aller au-delà, en inaugurant la construction d'une société socialiste plus juste et plus rationnelle au niveau mondial.

La dimension internationale est capitale parce que la seule action d'un prolétariat national s'avère impuissante pour avancer vers le socialisme. Le coup d'Etat au Chili est là pour nous rappeler que la bourgeoisie est partout agissante au plan mondial, par la seule présence du capitalisme transnational. Face à elle, le prolétariat doit, dans l'avenir, apprendre de plus en plus à se concerter, lui aussi, à l'échelle de groupes de nations et finalement du monde entier. A moins de cette démonstration d'unité et de puissance, il ne serait pas capable d'attirer dans son camp d'autres forces sociales et politiques : on songe à la petite bourgeoisie, aux fonctionnaires, à d'autres catégories sociales encore, susceptibles de basculer du côté du plus fort, en période de crise. Les institutions libérales et humanistes ont aussi un rôle à jouer face à la montée du fascisme, pour combattre la violation des droits humains ; elles pourraient s'allier au prolétariat dans une lutte commune.

Peut-on espérer que cette réaction se produise, puisque la crise économique frappe très durement et tout d'abord les travailleurs, non seulement des pays pauvres, mais aussi des pays industrialisés, Amérique du Nord compris ? C'est l'occasion d'accéder à une conscience plus nette de leurs conditions de prolétaires exploités à l'échelle mondiale, de mettre en question leur soumission à la bourgeoisie internationale ou nationale, de développer des liens de solidarité avec les prolétariats organisés d'autres pays dans la lutte contre le fascisme.

3 la réaction des pays de l'est

Si l'on examine superficiellement la situation de l'Union soviétique et des autres pays socialistes de l'Est, on pourrait arriver trop vite à la conclusion que la crise du capitalisme modifie le rapport de forces entre le monde capitaliste et le monde socialiste au profit de l'Union soviétique. L'extrême discrétion avec laquelle la presse soviétique informe sur la crise capitaliste, la poursuite décidée de la politique de « détente »

avec les Etats-Unis et l'Europe pour augmenter les échanges commerciaux et pour avoir part à la technologie occidentale, tout ceci nous porte à croire que la crise économique n'épargnera pas non plus les pays socialistes. La Chine, dont l'économie est plus indépendante du monde capitaliste, en partie parce qu'elle est moins développée, semble constituer une exception.

En fait, l'inflation, même si elle est moins visible et plus modérée, affecte aussi les pays socialistes qui n'ont pas réussi à créer un espace économique planifié unique dans le cadre du COMECON [11]. Par contre, les compagnies transnationales sont à même d'organiser, en recherchant le profit maximal, leur propre planification au plan mondial, avec tous les effets négatifs que nous avons déjà évoqués.

Le développement des pays de l'Est devient plus dépendant du monde capitaliste dans la mesure où ils veulent accélérer la production pour la consommation interne en fonction d'une planification bureaucratique. La masse des travailleurs exerce une forte pression sur la demande des biens de consommation, comme en témoignent les émeutes ouvrières de 1970 en Pologne, dues à l'élévation des prix des denrées alimentaires. Ainsi sont-ils conduits à retarder le temps de la marche vers le communisme et à tolérer des mécanismes de type capitaliste encore en vigueur dans leurs économies, voire même à en réintroduire certains, comme c'est le cas en Yougoslavie, en Roumanie et en d'autres pays. Le développement de l'industrie exige donc des échanges croissants avec les pays capitalistes d'où sont importés des produits agricoles, de la technologie et même quelques capitaux en tolérant, dans certains cas, des investissements capitalistes.

Cette dépendance économique accrue des pays de l'Est (certes, bien différente de celle du Tiers-Monde) à l'égard des Etats-Unis et des pays capitalistes occidentaux, — en dépit d'un rapport de forces apparemment plus équilibré dans le domaine militaire, — explique probablement l'attitude de l'Union soviétique face aux Etats-Unis et la possibilité d'une crise impérialiste encore plus grave dans l'avenir.

En effet, on peut déceler chez les Soviétiques une attitude avant tout nationaliste qui les conduit à considérer avec inquiétude la montée du fascisme, menaçant la survivance même de l'expérience socialiste commencée en 1917. C'est pourquoi leur opposition à l'impérialisme

11. Cf. P. GALARD, « Les pays socialistes attendent le choc », **Le Monde diplomatique**, nov. 1974, p. 20.

nord-américain ne peut pas être frontale, malgré leurs liens avec un des plus forts courants du mouvement ouvrier international. L'appui économique de l'Union soviétique au régime d'Allende, avant le putsch militaire, fut assez tiède, attitude qui contraste avec la solidarité matérielle et politique manifestée aux Chiliens qui résistent à la junte. Ce contraste ne serait-il pas un reflet du trouble créé dans la conscience de l'U.R.S.S. par une politique plus nationaliste qu'internationaliste face au mouvement ouvrier mondial ?

La politique des « pactes sociaux » avec la petite bourgeoisie et même avec le patronat, favorisée actuellement par les partis communistes occidentaux, ne révèle-t-elle pas le diagnostic politique qu'ils font de leur relative faiblesse face à un capitalisme fascisant ? Cette tactique a sans doute un effet modérateur sur le mouvement ouvrier international, car elle ne va pas toujours dans le sens d'un renforcement de son unité dans la lutte contre le fascisme, surtout dans les pays du Tiers-Monde. Cependant, ce serait une grave erreur, de la part des mouvements ouvriers et des partis politiques opposés au fascisme, surtout dans les pays sous-développés, de minimiser l'importance de la contradiction existant entre les pays socialistes et les Etats-Unis, et de ne pas chercher l'appui des premiers contre l'avancée du fascisme dans le monde.

4 la réaction des travailleurs du tiers-monde

Selon quelques auteurs, la principale contradiction du système capitaliste mondial est celle qui oppose son centre développé et dominant — c'est-à-dire essentiellement les Etats-Unis, l'Europe occidentale et le Japon — à sa périphérie sous-développée et dépendante [12]. La principale force d'opposition à la montée du fascisme se trouverait donc dans ces pays où les injustices sociales s'accroissent, tant à l'échelon local que régional, et dans leur prolétariat objectivement situé en position de surexploitation, aggravée par la crise du capitalisme.

C'est dans ces pays-là, il est vrai, que la répression s'exerce avec le plus de violence et que l'impérialisme américain agit aujourd'hui ouvertement, comme dans le cas du Chili, pour écraser les mouvements de libération et pour empêcher la prise du pouvoir par les partis de gauche. Pourtant, les récentes victoires remportées au Mozambique, en Guinée portugaise, la longue lutte du peuple viet-namien témoignent de la force de résistance de ces travailleurs, dont la conscience de classe est avivée par les inégalités mondiales et qui sont souvent héritiers d'une longue

12. Cf. SAMIR AMIN, **op. cit.**

tradition de lutte. Si la crise se prolonge, leur action en s'intensifiant pourra frayer une voie de libération, dans la mesure où se renforceront l'organisation et la solidarité des ouvriers à l'échelon régional et international.

III

réaction des églises et des chrétiens : une analyse sociologique

Peut-être paraîtra-t-il au lecteur que l'étude de la fascisation du capitalisme multinational et de l'opposition qu'il rencontre dans les pays capitalistes et dans le monde socialiste, est une introduction trop longue à l'analyse du rôle que les Eglises et les chrétiens jouent en ce moment. Pourtant, il y a deux raisons méthodologiques qui, selon moi, justifient cette réflexion préalable au thème principal.

1 méthode d'analyse du fait chrétien

La première raison est d'ordre sociologique : les Eglises et leur conduite face au fascisme ne peuvent être comprises qu'en rapport avec le moment historique que nous vivons. Par là même il est clair — malheureusement, ce n'est pas toujours le cas dans les cercles théologiques et encore moins parmi les hiérarchies dirigeantes — que les institutions ecclésiales, leurs positions doctrinales et politiques, ne sont pas étrangères à ce qui arrive dans l'histoire, qu'elles sont aussi affectées par les contradictions de classe de la société capitaliste. Toute analyse sur le comportement des Eglises face au fascisme doit par là même prendre en considération les structures économiques, politiques et idéologiques de la société dans laquelle elles s'insèrent, ainsi que les aspects conjoncturels de la situation mondiale.

Une seconde raison est d'ordre pratique. Cette analyse sociologique entend contribuer à une praxis chrétienne de libération. Cela est impossible sans avoir préalablement caractérisé la société et le moment historique concret que vivent les chrétiens. L'un et l'autrs moments de l'analyse, le théorico-scientifique et le théologique, dialectiquement unis, sont également nécessaires pour une pratique chrétienne déterminée par une position théologique sans doute reliée à la foi que chaque groupe chrétien professe implicitement ou explicitement.

Précisément, lorsque l'un ou l'autre des moments de l'analyse est omis, ou lorsqu'ils ne sont pas reliés dialectiquement, l'on arrive à des pratiques différentes et à des positions politiques contradictoires à l'intérieur du christianisme, différences qui s'accentuent en temps de crise et de confusion généralisée comme c'est le cas de nos jours. En effet, une pratique chrétienne qui exclut l'analyse scientifique de la réalité et ne met l'accent que sur ce qui est chrétien, le dénaturant par là même en idéologie, sera, presque intévitablement, au service du système dominant, bien qu'elle puisse faire siennes, dans le meilleur des cas, des positions réformistes face à la société capitaliste. Au contraire, une pratique qui met l'accent sur l'analyse politique sans aucune référence à la dimension chrétienne peut conduire à un activisme politique absorbé dans la recherche de résultats immédiats. Une telle conduite tend à « instrumentaliser » le christianisme au service de certains objectifs partisans et, finalement, devient inefficace à l'intérieur du monde chrétien. Un troisième type d'action chrétienne, dans lequel ne s'unissent pas dialectiquement le théorico-scientifique et le théologique, conduit à deux types de pratiques parfaitement contradictoires : par exemple des positions politiques progressistes coexistent avec une foi et une théologie traditionnelles et, de ce fait, conservatrices.

Dans les paragraphes suivants nous utiliserons une méthode sociologique pour obtenir quelques éléments de réponse concernant l'attitude qu'assument et assumeront éventuellement les Eglises (catholique et protestantes) entendues comme institutions face à une fascisation croissante du capitalisme. Ensuite nous analyserons l'action de certains groupes chrétiens qui jouissent d'un leadership significatif au sein des masses, action qu'il est nécessaire de différencier de celle que mènent les hiérarchies ecclésiastiques. Cette distinction entre *hiérachies, dirigeants charismatiques* et *masses chrétiennes,* est sociologiquement fondée et évite le schématisme d'une analyse de classes mal comprise qui méconnaît la spécificité et la relative autonomie du religieux au sein des formations sociales capitalistes.

2 les églises : appareils idéologiques du capitalisme ?

Dans une large mesure, en réaction contre les « sociologues de la religion » dont la tâche principale a consisté à analyser empiriquement le comportement religieux des fidèles — en accord avec les normes des Eglises — quelques intellectuels et dirigeants chrétiens ont eu recours à la critique de la religion telle qu'elle est esquissée par Marx et Engels. Ils la

dépouillèrent en grande mesure du sectarisme de quelques analystes, tel Kautsky, et rejetèrent l'athéisme explicite qu'elle comportait, c'est-à-dire qu'ils considérèrent la religion comme une sphère idéologique de la société capitaliste et les Eglises comme un élément de l'appareil idéologique de l'Etat bourgeois.

Ces positions théoriques développées initialement surtout par Gramsci, et reprises en partie par l'« althussérisme » des années 60, donnent une base de départ pour une analyse féconde [13]. Cependant, jusqu'à présent, dans le camp marxiste, hormis des exceptions non dépourvues d'équivoques, comme Garaudy, on a manifesté peu d'intérêt — peut-être par crainte de tomber dans le « révisionnisme » — pour étudier, malgré son poids idéologique, le phénomène chrétien dans les pays d'Amérique latine et même de l'Europe et de l'Amérique du Nord, du moins au sein de certains secteurs de la société tels que le monde rural. La radicalisation politique de groupes croissants de chrétiens, à partir d'une action menée au sein du prolétariat, surtout en Amérique latine, a permis, d'une part, le changement d'attitude des marxistes à l'égard des chrétiens et, dans une moindre mesure, à l'égard de la religion elle-même ; d'autre part, le développement d'une critique de la religion et des Eglises au sein même de ces dernières.

Cette critique part de la supposition qu'aucune classe ne peut se maintenir au pouvoir sans s'appuyer sur certaines formes de contrôle et de coercition. La domination de la bourgeoisie internationale ne fait pas exception à ce principe général. Contrairement à la vision du libéralisme selon laquelle l'Etat-arbitre obtiendrait l'équilibre entre intérêts et forces sociales opposés, cette position affirme que les Etats capitalistes possèdent un appareil coercitif : police, forces armées, etc. Cependant, la bourgeoisie internationale ne recourt pas à la violence, sinon en cas de conflits graves, de crises économiques ou de projets politiques révolutionnaires qui mettent en question le fondement économique de sa domination de classe.

En temps ordinaire, la bourgeoisie internationale s'appuie surtout sur le consensus social : elle domine la société civile dont les idéologies jouent un rôle d'homogénéisation et de regroupement et, pour cela, elle exerce un certain contrôle direct ou tout au moins étroit sur le système

13. Gramsci traite le sujet au passage en plusieurs de ses ouvrages. Voir un commentaire de G. NARDONE, **Il pensiero di Gramsci**, Rome, De Donato, 1971 ; également, H. PORTELLI, **Gramsci et la question religieuse**, Paris, Anthropos, 1974.

scolaire, les moyens de communication et autres appareils idéologiques. Les Eglises, considérées comme « émettrices » de religion, jouent aussi un certain rôle idéologique dans les sociétés bourgeoises, rôle qu'il n'est pas facile de déterminer.

Premièrement, parce que la religion n'est pas homogène au sein d'une même Eglise. En effet, prenons le cas de la *religion populaire* qui admet certaines incohérences et qui assume des éléments du sens commun, du folklore et, bien entendu, des survivances de religions passées (cas des cultes indigènes en Amérique latine) et qui se situe sur un plan plus affectif qu'intellectuel. Cette religion ne peut être confondue avec *l'expression officielle des Eglises.* Cette dernière représente une religion plus élaborée d'un point de vue théologique et philosophique ainsi que cultuel, elle se situe plutôt sur un plan intellectuel. Mais même dans les religions officielles, dont les porte-parole sont les hiérarchies et leurs intellectuels, les théologiens, peuvent coexister diverses positions ecclésiales, surtout *diverses théologies.*

Ainsi paraît-il clair qu'il existe une grande distance entre les positions ecclésiales officielles et les masses chrétiennes, pour qui la religion est plus vitale. Bien que celles-ci dépendent idéologiquement, jusqu'à un certain point, des doctrines hiérarchiques, leur pratique s'éloigne quelquefois beaucoup des normes et théologies officielles. Les masses chrétiennes sont en outre influencées par l'idéologie bourgeoise dominante, répandue par d'autres appareils idéologiques (éducation, moyens de communication, partis, etc.) et aussi par l'idéologie du prolétariat exprimée par le mouvement ouvrier et les partis révolutionnaires, idéologie qui entre en contradiction avec la précédente. La religion populaire, en tant qu'idéologie, fait partie par là même d'un conglomérat idéologique qu'il est nécessaire de caractériser à l'intérieur de chaque formation sociale.

En second lieu, il n'est pas facile de préciser le rôle idéologique des Eglises dans les sociétés bourgeoises parce qu'en leur sein, et plus encore dans une situation de crise économique et sociale qui trouble aussi la domination idéologique de la classe capitaliste, surgissent des groupes de chrétiens révolutionnaires qui propagent une théologie critique de la société capitaliste et du lien que les Eglises entretiennent avec cette dernière. Cette théologie ne s'exprime pas seulement sur le plan idéologique, car ces groupes agissent directement avec les ouvriers, les paysans et les masses chrétiennes. Nombre de leaders à la base sont des prêtres, des pasteurs et des théologiens qui se sont politisés en vivant avec des ouvriers et paysans opprimés.

Une troisième raison qui rend l'analyse difficile est le phénomène visible de la perte, de la part des Eglises, d'une partie de leur influence idéologique sur les masses, même dans des pays « traditionnellement » chrétiens comme ceux d'Amérique latine. En d'autres termes, les doctrines officielles et les positions éthiques ont de moins en moins d'écho : les Eglises, surtout en Europe, souffrent d'une crise interne qui pourrait être un symptôme de leur incapacité à s'adapter à la société actuelle, de leur propre désintégration ou, peut-être, plus profondément, de la désintégration de la société bourgeoise à laquelle les Eglises sont étroitement liées [14].

Il nous suffit de signaler la perte d'influence de certaines Eglises à l'occasion, par exemple, d'événements comme le referendum sur le divorce en Italie et la législation sur l'avortement dans un pays traditionnellement catholique comme la France, et en même temps la naissance de courants de « chrétiens critiques » et de « chrétiens pour le socialisme » qui offrent aux masses chrétiennes une alternative par rapport à l'idéologie des hiérarchies. Le dynamisme de ces courants s'explique peut-être par l'affaiblissement hiérarchique et la perte de crédibilité que connaissent les hiérarchies au sein du peuple chrétien.

3 faiblesse des églises face au fascisme

Partons du principe que l'Evangile, doctrine de libération, *est opposé en principe au fascisme qui se manifeste comme idéologie et pratique politique de la répression.* Sans doute quelques objections pourraient-elles être faites à cette proposition. Il serait possible d'entrer dans d'interminables controverses historiques. Pour éviter cette discussion, il suffit d'accepter, dans les limites de notre propos, que l'Evangile, à ses origines et au cours de l'histoire, a donné lieu à une *pratique chrétienne libératrice* au sens large et humain — bien que ponctuellement il ait été le contraire. C'est dire que l'Evangile, du point de vue sociologique, fut initialement une idéologie de classes opprimées dans le cadre de l'Empire romain. Face à l'objection théorique venant du marxisme et portant sur le caractère aliénant de l'idéologie religieuse, il faut se référer à la pratique politique à laquelle se livrent aujourd'hui des chrétiens, aux côtés d'incroyants, surtout dans des régions du monde où l'exploitation

14. Il n'est pas possible de faire ici une analyse historique de la collusion politique entre les Eglises institutionnelles et le capitalisme ; ni non plus des éléments idéolcgiques bourgeois contenus dans les positions doctrinales de ces Eglises, et surtout dans ce qu'on appelle dans le catholicisme « la doctrine sociale de l'Eglise ».

capitaliste est plus évidente et l'injustice sociale plus immédiatement visible. Dans ce cas-là, le christianisme est doctrine de liberté, même si elle n'est pas toujours traduite en termes politiques ni en actions révolutionnaires. La radicalisation politique de groupes chrétiens qui assument le socialisme est un fait que n'ignorent pas les partis révolutionnaires.

Ces principes acceptés, il reste à élucider une seconde question. Jusqu'à quel point la pratique des Eglises se conforme-t-elle à leurs propres positions doctrinales ? Parce que, face à une fascisation croissante du monde, les positions doctrinales sur la paix, la liberté, etc., pèseront peu finalement : étant abstraites, elle sont dominées idéologiquement par la culture bourgeoise. A plus forte raison si elles se recouvrent d'apolitisme : elles sont alors des instruments inconscients de développement du fascisme.

Ce qui est réellement important, c'est la capacité pratique de s'opposer au fascisme, de créer un fait politique qui permette de le combattre ou au moins de le neutraliser quand il est en germe. Parce qu'il faut aussi distinguer *deux moments* dans l'opposition au fascisme : avant qu'il ne prenne le pouvoir et s'y perpétue, et, une fois qu'il est installé au gouvernement, la résistance politique contre lui.

Selon nous, *la réaction des Eglises contre le fascisme qui croît et cherche à s'installer au pouvoir est faible, et plus faible encore au moment de la prise du pouvoir, car l'attitude passive et le dit apolitisme des représentants des Eglises peuvent contribuer à son affermissement.*

Cette affirmation est fondée sur les considérations suivantes :

1. Le caractère hiérarchique et bureaucratique des Eglises, et dans quelques cas l'excessif centralisme du gouvernement, ne favorisent pas en général la prise de conscience face aux problèmes sociaux et politiques.

En particulier, le problème de la fascisation de l'impérialisme n'est pas compris dans ses causes structurelles par la grande majorité des évêques et même par les fonctionnaires responsables des affaires sociales : de fait, à peine en reconnaît-on l'existence. Lorsque les hiérarchies se demandent pourquoi il y a des millions de personnes, dans le contexte socio-économique et politique évoqué préalablement, qui souffrent aujourd'hui de la faim, de la répression et de la mort, elles sont incapables, en général, de trouver une réponse. En vérité, parmi elles, ceux qui se préoccupent de la détérioration écologique, de la faim au niveau mondial, de la crise économique et monétaire, phénomènes tous reliés au développement du capitalisme multinational, sont presque l'exception. S'ils s'intéressent plus particulièrement à la démographie, c'est sous l'angle éthico-familial plutôt que dans une perspective sociale et politique mondiale.

De cette façon l'Eglise qui, selon sa doctrine, fut fondée par Jésus-Christ et devrait être la conscience de l'humanité, le « sel de la terre », apparaît aujourd'hui à la remorque de l'histoire, incapable de comprendre un monde qui évolue rapidement et crée de nouveaux problèmes à l'humanité. Ses pasteurs assument passivement les événements historiques et ne se montrent pas capables de dynamiser la société d'un point de vue moral. Certainement il existe des exceptions : quelques évêques capables d'intervenir avec un courage prophétique lorsque les droits humains sont bafoués, et certains groupes œcuméniques avec une vision plus large de l'évolution du monde[15]. Mais les charismes personnels et l'existence de certaines minorités conscientes dans les appareils ecclésiastiques n'infirment pas la règle générale des institutions ecclésiales et de leurs hiérarchies, surtout lorsque les institutions s'auto-génèrent et se renouvellent à l'intérieur d'un cercle fermé et exercent leur autorité de façon pyramidale. A vrai dire, souvent, choisissent-elles de se taire devant des événements sociaux graves alors qu'elles n'ont pas peur de parler, au risque de se rendre impopulaires, sur des problèmes moraux personnels ou familiaux ; ou elles se perdent dans un discours abstrait sur la justice, la liberté, la démocratie et la paix mondiale. A d'autres moments, elles tombent dans un fondamentalisme biblique ou dans l'intimisme spiritualiste qui joue effectivement un rôle d'opium dans un moment de crise mondiale où se joue la survie de l'humanité. Il est inutile de dire que cette inadéquation entre la parole ecclésiale et les problèmes globaux de la société urbaine et industrialisée est en partie responsable de la diminution d'influence du magistère chrétien. Sa force morale et mystique pour orienter les chrétiens, et à plus forte raison les hommes, diminue voire disparaît. Parce que les Eglises ne son pas capables de mettre un peu de « sel » dans le monde, il se crée un vide qui n'est rempli par personne, du moins de façon satisfaisante, dans notre société matérialiste et chaque jour plus sécularisée.

2. Les Eglises institutionnelles, et aussi leurs paroisses, collèges, écoles, universités, moyens de communication, œuvres sociales, leurs grandes organisations sont partie intégrante de la société bourgeoise et y sont liées de mille manières.

15. Mentionnons quelques figures, comme les évêques Sergio Mendez Arceo (Mexique), Leonidas Proano (Equateur), Helder Camara (Brésil), Fernando Ariztia (Chili) — ou, hors d'Amérique latine, le Provincial des Pères Blancs du Mozambique. Au Conseil mondial des Eglises, des groupes œcuméniques, par leur compréhension des problèmes mondiaux, par certaines prises de position, donnent des orientations que ne suivent pas toujours les Eglises membres.

Conformément à la loi des institutions, celles-ci, pour se maintenir économiquement et subsister juridiquement, ont besoin de l'appui de la bourgeoisie ; ce qui les conduit à s'adapter au système économique et au régime politique dominants. En vérité, la possibilité de développement des Eglises institutionnelles et de leurs œuvres — aussi évangéliques soient-elles — dans le monde occidental est liée aux possibilités de développement du capitalisme.

Pourquoi les Eglises sont-elles incapables de parler librement dans les moments critiques que traverse la société ? Parce que, étant les alliées institutionnelles du capitalisme, elles sont comme prisonnières de chaînes qu'elles se sont mises elles-mêmes aux pieds et qui retiennent captive la Parole de Dieu. Il est vrai qu'il y a des exceptions. Lorsqu'on dit que les Eglises sont « alliées institutionnelles » du capitalisme, on ne veut pas dire qu'elles s'identifient comme telles à la bourgeoisie ou qu'elles sont simplement une fraction de cette classe dominante du capitalisme. Bien que cela soit vrai à titre individuel pour quelques dirigeants, il n'en est pas ainsi pour les Eglises. Celles-ci doivent être considérées, surtout leurs hiérarchies et leurs appareils institutionnels, comme des sociétés fermées, soumises dans certains cas à des statuts presques intangibles, dont les membres, *en vertu de leur propre doctrine chrétienne,* se considèrent comme successeurs du fondateur divin et chargés par lui de la mission éternelle de prêcher la religion chrétienne de la libération et du salut. Ce projet spirituel nécessite à leurs yeux une institutionalisation à l'intérieur de la société capitaliste et, de ce fait, la nécessité de s'adapter, *en l'absence de projet politique propre,* au projet de la bourgeoisie. Leur propre projet spirituel alimente un esprit de corps et même de caste qui se maintient, à un degré plus ou moins fort, dans les hiérarchies ecclésiastiques (ceci bien que la religion chrétienne ait une extension presque universelle, ce qui, en principe, devrait par là même réduire le risque du maintien d'un esprit de secte) [16].

Cette alliance avec le capitalisme explique pourquoi l'on ne peut espérer de la part des Eglises une réaction puissante contre un fascisme — expression politique du capitalisme international en crise — qui cherche le pouvoir. Une réaction trop forte pourrait affaiblir économiquement

16. A cet esprit participent, jusqu'à un certain point, les théologiens et les pasteurs, prêtres et autres, d'autant qu'à l'intérieur des Eglises existent des systèmes de contrôle et de discipline visant à assurer la préservation de la doctrine reçue. Ceci est vrai très particulièrement de l'Eglise catholique.

leurs institutions et leurs œuvres et, finalement, celles-ci risqueraient même de disparaître juridiquement et physiquement. La réaction la plus probable est qu'elles demeurent silencieuses pendant la crise qui amène le fascisme au pouvoir ; ou si elles parlent, qu'elles le fassent de façon tardive avec des mots si mesurés que finalement, par omission ou manque de vigueur, ils soient interprétés comme une acceptation et une légitimation du fascisme qui s'installe.

Cette réaction est parfaitement logique : les Eglises doivent chercher leur survie, plus encore si elles se sentent dépositaires d'une mission d'origine divine. Puisqu'elles vivent et sont institutionnellement aux mains de la société bourgeoise, elles sont incapables, sans risque d'autodestruction, d'attaquer de face les structures et les avatars politiques du capitalisme, bien que ce système, contraire à l'Evangile qu'elles prêchent, soit fondé sur l'exploitation et la répression d'une grande partie de l'humanité au profit de quelques-uns. C'est-à-dire que *la règle sociologique joue contre la règle théologique qui est celle de la libération.*

3. Une troisième raison qui empêche une réaction forte contre le fascisme est l'anticommunisme primaire profondément assimilé dans la doctrine et la pratique chrétienne, telle qu'elle fût énoncée explicitement par l'Eglise catholique à partir du XIXe siècle, et surtout réaffirmée par Pie XI et Pie XII, ce siècle-ci [17].

Il est certain qu'à partir de Jean XXIII et du Concile Vatican II, en 1964 — qui ne se réfère presque pas au marxisme — se manifeste une nouvelle politique de la hiérarchie catholique à l'égard du monde socialiste. De même, depuis l'assemblée d'Upsal en 1968, une attitude d'ouverture envers le socialisme se fait jour au sein du Conseil mondial des Eglises et dans nombre des Eglises membres. Cependant l'anticommunisme en est presque arrivé, surtout parmi les vieilles générations, à être comme l'un des traits distinctifs du christianisme. Or la venue du capitalisme fasciste est liée dans de nombreux pays à une radicalisation croissante des masses qui luttent non seulement contre l'exploitation

17. L'anticommunisme remonte au XIXe siècle. Il se fonde non seulement sur des raisons philosophiques — spiritualisme versus athéisme —, mais aussi sur des raisons politiques qu'il n'est pas possible d'analyser ici. Cet anticommunisme s'est accentué après la révolution d'Octobre, et surtout à l'époque de Staline : c'est la doctrine de celui-ci que vise la condamnation de Pie XI. Le prosélytisme athée et la négation des fondements de la religion tels que les pratique le marxisme en Europe de l'Est ont eu, pour le prolétariat, des conséquences politiques négatives. Marx et Lénine ne les avaient sans doute pas envisagées, car ils sous-estimaient la force sociale du christianisme, surtout sensible dans les pays du Tiers-Monde.

capitaliste et ses séquelles de répression policière et militaire, mais aussi contre le système capitaliste mondial lui-même, c'est-à-dire pour son remplacement par un système socialiste. Dans ce cas, les Eglises, suivant la loi institutionnelle qui les oblige à chercher leur maintien avant tout, optent presque necessairement, dans des moments historiques graves de crise structurelle, pour le capitalisme au sein duquel elles se sont historiquement institutionnalisées plutôt que pour le socialisme, allié problématique, surtout s'il existe des expériences historiques négatives dans les relations entre l'Eglise et l'Etat dans les pays de l'Est.

4. L'« apolitisme » des Eglises, proclamé explicitement par certaines hiérarchies, peut aussi conduire à l'instauration du fascisme.

Il s'agit d'imposer l'abstention de toute prise de parti comme un principe normatif aux évêques, pasteurs et prêtres. A supposer que cette règle de conduite soit toujours respectée, ce qui n'est pas le cas, elle implique dans la pratique une position politique faible et opportuniste. Inutile d'insister sur le fait que les ecclésiastiques qui militent et agissent en lien avec un parti ne sont pas les seuls à « faire de la politique » : car chaque prise de position théologique des évêques, et même l'abstention face à des faits concrets, sont aussi une façon de faire de la politique. Cet « apolitisme » a des racines profondes : c'est une forme d'expression, en termes ecclésiastiques et contemporains, de la distinction entre le sacré et le profane, distinction essentielle pour caractériser les religions [18]. Mais cet apolitisme ne prend pas en compte la discussion portant sur la possibilité aujourd'hui d'autres formes d'engagement politique sauvant l'essentiel de ce caractère « sacré » de la religion. De plus, il convient de souligner que cet apolitisme est *toujours un instrument* du pouvoir politique dominant dans une société. Il suffit que n'importe quel gouvernement fasciste adhère de façon publique à certains principes chré-

18. Pour cette distinction, il faut se référer à Durkheim, qui définit la religion comme « un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est à dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent » (**Les formes élémentaires de la vie religieuse,** Paris, P. U. F., 5e éd., 1968, p. 65). Ceci étant, l'engagement politique, loin de supprimer l'originalité des Eglises, la renforce, pour autant que leur rôle n'est pas d'en rester au domaine politique, mais d'incarner le message de libération du christianisme. Sans doute cela comporte-t-il des risques ; mais un engagement concret, nécessairement opposé de ce fait à la neutralité politique, apparaît comme la seule façon possible d'évangéliser le monde contemporain. D'ailleurs, la neutralité politique aboutit toujours, finalement, à la justification du pouvoir établi.

tiens — comme le fait par exemple la Junte militaire chilienne — en marquant la coïncidence de telles de ses positions avec une théologie ou une doctrine sociale chrétienne abstraite, et par là même assimilable à l'idéologie bourgeoise dominante, pour que les Eglises continuent à avoir les mains liées [19]. Plus encore, une doctrine sociale sans référence à la pratique, prônant l'abstention ou recherchant une « troisième voie », d'ailleurs impraticable en des moments de crise où la société tend à se polariser en deux camps irréconciliables : bourgeoisie transnationale et bourgeoisie nationale dominantes d'un côté, travailleurs, ouvriers et paysans exploités de l'autre — cette façon de se situer conduit inévitablement à des positions politiques sans prise sur les faits historiques et fondamentalement opportunistes. Face à un putsch qui fait voler en éclats la légalité constitutionnelle, on dit : *A rey muerto, rey puesto* (« à roi décédé, roi intronisé » : « le roi est mort, vive le roi »). Mais cette attitude ne s'avère pas toujours conforme à l'intérêt ultérieur des Eglises. Elle est en tout cas incompatible avec la clarté exigeante de l'Evangile [20].

4 quelques références historiques

Le cas de l'Eglise chilienne est caractéristique : sous le régime pluraliste d'Allende — de façon significative, des chrétiens participaient au gouvernement avec des marxistes — les Eglises obtinrent des avantages incontestablement supérieurs à ceux acquis sous les gouvernements de droite ou même démocrates-chrétiens. Pourtant, le coup d'Etat militaire donna lieu, et il continue de donner lieu, à des expressions de jubilation ou tout au moins de soulagement de la part de nombreux évêques qui se considéraient comme subjectivement opprimés par le marxisme et qui aujourd'hui ne semblent pas objectivement opprimés par le fascisme [21] !

La hiérarchie, dans son ensemble, eut une réaction ambiguë, et elle

19. On peut appliquer à l'Eglise le mot de Péguy sur le kantisme : « Il a les mains pures, mais il n'a pas de mains ».
20. En effet, le Christ, sans prendre apparemment de positions politiques partisanes, prêche néanmoins la libération des opprimés, ce qui l'amène à s'affronter aux positions du judaïsme officiel de son temps, incarné en dernière instance par le Sanhédrin et son jeu avec le pouvoir romain. En fait, Jésus a pris le parti des classes dominées de son temps. On fait violence à l'Evangile quand on présente un visage du Christ politiquement aseptisé.
21. Là-dessus, voir, de l'auteur de cet article : **Coup d'état au Chili,** Paris, Cerf, 1974, surtout pp. 59-101. On consultera également l'étude de C. CONDAMINES, « Chili : l'Eglise et la Junte », **La Revue Nouvelle,** Déc. 1974, pp. 503-557.

donna sa caution morale au nouveau gouvernement militaire. Celui-ci a peu à peu réduit la marge de manœuvre de l'Eglise et cela a eu comme conséquences, par exemple, l'intervention dans les universités catholiques et dans l'enseignement privé, le contrôle idéologique de ceux-ci, l'expulsion de prêtres et de pasteurs, la suspension du parti démocrate-chrétien par lequel la majorité de la hiérarchie catholique se sent politiquement représentée et qu'elle aida, en 1964, à arriver au pouvoir, etc.

C'est aussi le cas d'Eglises qui ont joué dans le passé un rôle positif et pas seulement passif dans la prise du pouvoir par le fascisme. Le cas le plus significatif est celui de l'Espagne ; mais on ne peut pas oublier non plus le rôle joué par certains mouvements chrétiens, comme celui du « Rosaire en famille » au Brésil, en 1964, qui contribuèrent à la mobilisation des masses contre le régime populiste de Goulart, avant l'attaque finale de la bourgeoisie soutenue par les Etats-Unis [22].

Pourrions-nous conclure que l'anticommunisme tent à décroître aujourd'hui ? D'instruments actifs dans la montée du franquisme en Espagne, au moment de la guerre civile, les Eglises en viennent apparemment à jouer un rôle plus passif dans la chute du régime Goulart au Brésil, où cependant elles acceptent l'action de secteurs chrétiens putschistes. Au Chili, quelques années plus tard, l'Eglise appelle au dialogue entre le gouvernement assiégé et une opposition qui prépare le coup d'Etat en y incitant les militaires. Initiative sans doute stérile, vu la polarisation des forces politiques, mais au moins les évêques assument-ils une position publique antiputschiste en faveur d'un gouvernement marxiste mais pluraliste. Après le putsch, les évêques se gardent de dénoncer l'illégalité du coup d'Etat, et de ce fait, ils légitiment indirectement la suppression des libertés démocratiques et la prise du pouvoir par les autorités militaires qui se révèlent fascistes [23]. Cependant, ces exemples paraissent montrer une certaine évolution dans l'anticommunisme primaire des Eglises.

22. Voir M. MOREIRA-ALVES, **L'Eglise et la politique au Brésil,** Paris, Cerf, 1974, surtout pp. 103-106.
23. Voir la « déclaration des principes » de la junte chilienne du 13 mars 1974 : « Il est nécessaire d'assumer ou de définir une conception chrétienne de l'homme et de la société ». A quoi les évêques répondirent, dans leur Lettre pastorale collective d'avril 1974 : « Son inspiration explicitement chrétienne est valable, et nous estimons, malgré quelques insuffisances dans la formulation de l'idéal chrétien pour la vie sociale et politique, qu'elle constitue une base pour orienter l'action civique et sociale dans cette situation d'urgence ».

5 les églises sous un régime fasciste

Nous avons constaté la faiblesse inhérente aux Eglises institutionnelles quand il s'agit de s'opposer à, voire de freiner un fascisme qui liquide la démocratie libérale et s'installe au pouvoir. Considérons maintenant leur réaction face au fascisme une fois qu'il est installé au pouvoir. Cette capacité de réaction peut s'amplifier et, en certains cas, transformer les Eglises en forces sociales capables de contribuer au renversement d'un régime fasciste. A vrai dire, cela dépend dans une large mesure de l'habileté politique du régime fasciste, en pays chrétien, à manipuler les Eglises et leur hiérarchie à son profit. Pour y réussir, ce dernier se déclare dès le départ d'inspiration chrétienne, opposé au marxisme et à la subversion, au « désordre » et au « chaos » ; il cherche à s'appuyer sur les Eglises pour la tâche de « reconstruction nationale ».

Cette manœuvre se heurte à deux écueils. Le premier tient à la nature même de la religion chrétienne ; car, en dépit de l'apolitisme et de l'anticommunisme dont l'ont revêtu les Eglises, on ne peut empêcher l'Evangile, comme pratique universelle de libération, de n'avoir pas de points communs avec l'idéologie et surtout avec la pratique fasciste qui déchaîne une répression inhumaine contre les pauvres en lutte pour leur libération. Le second écueil est de caractère pratique : le fascisme, en temps de crise capitaliste et de dégradation économique, doit recourir à la répression brutale pour se maintenir au pouvoir. Il doit non seulement faire front à la résistance politique, mais aussi étendre son contrôle sur les institutions syndicales, politiques, juridiques, culturelles, et finalement aussi sur les Eglises dont l'objectif politique est de se perpétuer comme institution. Si le fascisme entre en conflit avec elles, il s'oppose aux seules institutions qui aient peut-être une expression publique indépendante et, de ce fait, une capacité politique ; ce qui est plus encore le cas lorsque ces communautés chrétiennes peuvent compter sur un certain appui universel au plan international.

On ne peut faire ici d'analyse abstraite : la réaction des Eglises contre le fascisme dépendra du rapport de forces politique tant national qu'international, de la situation de la religion dans un pays donné, de l'habileté et de la conduite des dirigeants ecclésiastiques, etc. Mais on ne peut mettre en doute qu'en certains pays, surtout en Amérique latine, la capacité de résistance des Eglises locales — en dépit de leur acceptation initiale des régimes fascistes et du silence des hiérarchies mondiales, surtout dans le domaine de la violation des droits de l'homme — soit

cependant assez grande et assez efficace : l'expérience chilienne elle-même tendrait à le prouver.

Les prises de position des évêques au Brésil et, surtout au Chili, les dernières interventions du Cardinal Silva Henriquez dénonçant la répression, sont des faits politiques qui affaiblissent le fascisme au pouvoir et créent certaines conditions favorables à son renversement. Mais cela se produit une fois que la bourgeoisie internationale, agissant par l'intermédiaire de régimes militaires, se trouve incapable de maintenir plus longtemps la mystification démocratico-bourgeoise aux yeux des masses, soit par manque d'habileté politique des dirigeants de ces régimes, soit par suite de circonstances économiques et politiques contraires. Les régimes militaires se voient alors obligés de déchaîner une répression généralisée pour se maintenir au pouvoir ; et cela révèle la nature de leur projet historique, à la fois antihumain et antichrétien, impliquant aussi, à la longue, la destruction ou au moins l'affaiblissement des Eglises institutionnelles. Cherchant à survivre, celles-ci commencent à manifester leur opposition ; or, elles disposent de certains réseaux et de certains moyens matériels pour l'exprimer au pays.

Elles sont même parfois la seule voix, disposant d'une audience dans l'opinion publique, qui continue d'exister en des pays où le fascisme a supprimé syndicats, partis politiques, parlement, presse, moyens de communication libres, etc. Il faut faire exception pour quelques organismes mondiaux qui, remplissant le vide de leadership des organes internationaux des Eglises, assument une fonction de dénonciation du viol des droits de l'homme et de défense de ceux-ci — ce qui est très important. Ainsi Amnesty International, le Tribunal Russel, l'Association internationale des juristes, quelques commissions des Nations unies [24].

6 la réaction des chrétiens socialistes

La réaction contre le fascisme que l'on peut attendre de groupes chrétiens de gauche, dont certains engagés dans des actions révolutionnaires, est *plutôt faible,* malgré leur lucidité et leur disponibilité. La raison en est qu'au moment de la prise du pouvoir ou du coup d'Etat fasciste, leur capacité d'influencer l'opinion publique se trouve restreinte, faute des

24. Au Chili, la Commission pour la Paix, organisme œcuménique présidé par un évêque catholique et un évêque luthérien a joué un rôle important dans la défense des personnes persécutées et torturées par le régime militaire. Elle a servi aussi de base d'appui, au Chili, pour l'action des organismes internationaux.

canaux de communication nécessaires, et surtout parce que seules les hiérachies représentent les Eglises et peuvent parler publiquement en leur nom. L'action de ces groupes s'affaiblit en outre du fait de la répression policière et politique qui les atteint, aussi bien que de la répression idéologique et disciplinaire qui les frappe à l'intérieur de leurs propres Eglises.

Il revient aux évêques, par leur fonction, d'orienter doctrinalement les masses, mais de fait ils le font aussi *politiquement,* bien que la majorité d'entre eux, surtout dans l'Eglise catholique, fassent profession d'apolitisme. Ils remplissent cette fonction par leurs interventions publiques, par leurs prises de position théologiques et éthiques ; l'effet politique, au moins indirect, est généralement le soutien apporté à des positions conservatrices, ou au plus réformistes, là où existent des partis démocrates-chrétiens. Mais prêtres et pasteurs participent aussi dans une certaine mesure à cette fonction d'orientation doctrinale du peuple chrétien par les Eglises et leur hiérarchie ; aussi, lorsque certains d'entre eux se radicalisent politiquement, ils peuvent influencer les fidèles, du moins au début.

Des mouvements critiques de prêtres et de laïcs ont commencé de se manifester au cours des années 60, à partir d'un enracinement dans la base ouvrière et paysanne ou dans les bidonvilles de différents continents, particulièrement en Amérique latine [25]. Des prêtres et des pasteurs eurent un rôle important à l'origine et dans l'élaboration d'une *théologie de la libération* exprimant *la pratique chrétienne des ouvriers et paysans opprimés,* pas toujours en conformité avec les intérêts des Eglises institutionnelles [26]. En 1972 eut lieu à Santiago du Chili la première rencontre de « Chrétiens pour le socialisme », à laquelle participèrent des délégués de presque tous les pays du continent sud-américain, ainsi que des observateurs venus d'Europe et d'Amérique du Nord. Depuis lors, des groupes de chrétiens socialistes ont surgi, de façon quasi spontanée, dans presque toute l'Europe occidentale, en Amérique du Nord, et même en Asie et en Afrique.

Comment expliquer la croissance inattendue de ces groupes, qui offrent une alternative idéologique différente à l'intérieur de l'Eglise ? Une cause indirecte en est le peu d'influence des Eglises institutionnelles, due

25. Voir G. ARROYO, **op. cit.**, pp. 59-67.
26. Voir G. GUTIERREZ, **Théologie de la libération**, Bruxelles, Lumen vitae, 1974.

à leur faiblesse actuelle et à leur opportunisme politique qui fait le jeu de la bourgeoisie. De façon plus positive, on peut expliquer ce phénomène par l'insertion de chrétiens dans le prolétariat et dans d'autres classes surexploitées par le capitalisme. De ce fait, ces chrétiens se radicalisent, et avec eux des prêtres et des pasteurs s'identifient au sort des opprimés. Du coup, les chrétiens sont amenés à se libérer de la tutelle politique des hiérachies et à faire entendre l'appel évangélique contre l'injustice du milieu même de la lutte de libération entreprise par les classes exploitées. Ils se rencontrent en cela avec la pratique des premiers chrétiens. La nouveauté des Chrétiens pour le socialisme, c'est qu'ils renoncent explicitement à se transformer en parti politique : leurs membres militent dans des syndicats et partis prolétariens ; mais ils jouent un rôle politique autre que celui d'un parti en agissant à l'intérieur des Eglises, malgré les difficultés que leur suscitent les hiérarchies. Ils situent leur action à un double plan. Ils assument tout d'abord une *tâche religieuse* à l'intérieur de communautés solidaires des intérêts et des luttes des travailleurs pour une société plus juste, où se cherche une nouvelle forme d'expression et de célébration de la foi, et où s'élabore un langage théologique libérateur. Ils accomplissent ensuite une *tâche politique,* non d'« avant-garde », puisque celle-ci revient aux organisations politiques où ils militent, mais bien d'« arrière-garde » dans le secteur idéologique et culturel. Cette tâche de « désidéologisation » de la foi, mystifiée par l'idéologie bourgeoise dominante, est cependant importante dans les pays où les ouvriers sont en majorité croyants.

7 hiérarchie, chrétiens socialistes et religion populaire

Nous avons déjà dit que la religion populaire, surtout vivace en Amérique latine et dans certains pays d'Europe méridionale et d'Asie, ne peut être réduite à la religion et à la théologie des Eglises. Elle contient des éléments rituels et des croyances d'origine païenne et folklorique. La question est de savoir quel pouvoir réel de direction idéologique exercent les évêques sur les masses chrétiennes, et si cette influence ne s'atténue pas selon les directives données. Si cette hypothèse est exacte, il faudrait encore envisager une autre question : d'autres groupes de chrétiens charismatiques, par exemple les chrétiens socialistes, pourraient-ils conquérir ce leadership doctrinal et idéologique sur les masses chrétiennes, et quel serait alors leur pouvoir sur la religion populaire ? La réponse à ces questions devrait permettre de prévoir l'effet politique de la lutte contre l'idéologie et les régimes fascistes que pourraient mener à l'avenir les chrétiens socialistes.

La question est difficile à trancher. Nous devons partir du fait déjà mentionné que la conduite idéologique — et politique — suivie dans la pratique par les hiérachies fonctionne en général au bénéfice du système capitaliste. Cependant, cette capacité d'influence *peut se détériorer si elle est employée de façon trop directement politique et partisane.* En période de crise sociale et politique, les hiérarchies et, de façon plus générale, tous les chrétiens sont obligés de faire des options concrètes ; il devient plus difficile de s'abstenir en se réfugiant dans l'apolitisme. Ces options révèlent souvent le caractère finalement opportuniste des hiérachies, soutenues par les classes bourgeoises, qui cherchent davantage à sauver l'institution qu'à mettre en pratique des enseignements reçus de l'Evangile. A ce moment, leur emprise idéologique sur les masses se détériore, leur autorité décroît dans une large mesure, à proportion du caractère hiérachique et bureaucratique de ces Eglises et en fonction de la permanence ou de l'atténuation d'une foi traditionnelle chez les croyants.
En effet, dans des sociétés traditionnelles en cours de modernisation, et plus encore là où est atteint un certain degré de sécularisation, les Eglises, de sociétés fermées qu'elles étaient, tendent à devenir plus ouvertes. Les fidèles n'acceptent plus alors aussi facilement de suivre les directives, en fait politiques, de leur hiérarchie. Certains événements politiques obligent les masses à ouvrir les yeux et à se demander si telles interventions épiscopales, apparemment pastorales, ne cachent pas en réalité des directives politiques. Si tel était le cas, les évêques rempliraient une fonction politique qu'eux-mêmes ont déclaré d'avance illégitime. Plus encore : des chrétiens originaires des classes opprimées, ou solidaires avec elles, comprennent que l'Evangile est libération des pauvres ; ils commencent à percevoir que ces interventions trahissent l'Evangile au lieu de le refléter. C'est ainsi que des secteurs significatifs de chrétiens, appartenant au monde ouvrier et paysan des travailleurs exploités, font un saut qualitatif dans leur conscience chrétienne, ne se soumettant plus automatiquement aux directives ecclésiales pour décider de leur option politique. Ce saut qualitatif est plus facile à faire dans des moments de crise, lorsque les dirigeants des Eglises, de façon visiblement opportuniste — étant donné les fins institutionnelles qu'ils poursuivent — appuient successivement des gouvernements aux orientations politiques contradictoires, en essayant de tirer parti de chacun d'entre eux et en légitimant, au moins par leur silence, des régimes dictatoriaux. Mais jusqu'à quel point cette nouvelle conscience politique des chrétiens prolétariens ne conduit-elle pas simplement à l'abandon de l'Eglise,

voire même à la perte d'une foi trop reliée à l'autorité personnelle d'évêques et de prêtres ? Ce fut le chemin suivi au XIXe siècle par la grande majorité du prolétariat français, alors que l'Eglise de France défendait encore des positions monarchistes. C'est ce qui pourrait arriver, à plus forte raison, là où s'accentuent la baisse de prestige et la perte d'autorité des hiérarchies, incapables de comprendre la société actuelle et dépendantes du système bourgeois. Ce danger se rencontre aussi là où n'existent pas de mouvements critiques, susceptibles de proposer d'autres orientations à l'intérieur des Eglises. Mais il existe des pays où la religiosité est très enracinée dans les masses populaires : là pourrait se produire un transfert de la capacité politique de la hiérarchie à des groupes charismatiques de gauche, dans la mesure où leurs dirigeants seraient capables à la fois d'exprimer des positions idéologiques correspondant aux intérêts des opprimés et de s'affirmer symboliquement comme représentants religieux de communautés croyantes.

Mais la capacité politique de ces groupes est minime à court terme, puisque les hiérarchies administrent encore symboliquement le sacré aux yeux des masses et que les autorités civiles reconnaissent leur voix comme seule officielle. Les chrétiens socialistes ne comptent pratiquement pas d'évêques parmi leurs leaders, excepté quelques rares cas [27]. En outre, la hiérarchie, avec peu de sens évangélique, réagit en discréditant et en condamnant publiquement les dirigeants charismatiques, ce qui limite considérablement leur champ d'action parmi les chrétiens. En Amérique latine, par exemple, des groupes de chrétiens radicalisés ont été désapprouvés au cours des années 60 : au Brésil, la J. A. C., qui se dissout en 1966, après modification de ses statuts par les évêques, lui interdisant toute action politique ; en Colombie, le « Front uni » de Camillo Torres, celui-ci étant contraint de renoncer à l'exercice de son sacerdoce en 1963 ; un peu plus tard, le mouvement « Golconda », dont on suspend les prêtres qui l'animaient ; au Chili, la « Jeune Eglise »,

27. L'évêque Sergio Mendez Arceo a présidé, en 1972, la première rencontre latino-américaine des Chrétiens pour le socialisme. La même année, Mgr Proano a présidé une rencontre nationale en Equateur. Le premier document épiscopal qui se réfère au socialisme date de 1967 (Manifeste de dix-sept évêques du Tiers-Monde) ; mais l'option est en faveur d'une troisième voie entre capitalisme et communisme. C'est en ce sens que vont aussi les déclaration du Cardinal Silva Henriquez en faveur d'un « socialime démocratique », déclarations datant des années où l'Unité populaire était au pouvoir. Plus récemment, treize évêques du Nordeste brésilien ont signé la première déclaration de l'épiscopat en faveur du socialisme, sans y apporter les restrictions susdites (6 mai 1973).

qui occupa la cathédrale de Santiago en 1968, le jour même où Paul VI faisait son entrée à Bogota ; et, plus tard encore, les « Chrétiens pour le socialisme ». En général, ces condamnations limitent à court terme l'efficacité de pénétration de ces groupes dans les masses chrétiennes qui tendent à s'éloigner d'eux lorsque les dirigeants sont exclus des Eglises ou désavoués par elles [28].

IV

conclusion

De l'analyse qui précède, nous pouvons tirer quelques conclusions. Dans les pays où la religiosité populaire est un phénomène de masse, les groupes de chrétiens socialistes seront suivis par la base chrétienne *à condition qu'ils ne restreignent pas leur action à la seule tâche de « désidéologisation » de la foi et de la religion* (si importante au demeurant que soit cette tâche dans la lutte contre le fascisme et dans l'incarnation de l'Evangile au cœur de la société contemporaine).

Ils doivent aussi mettre l'accent sur le développement de nouvelles formes de vie chrétienne. Si celles-ci donnent lieu à une action pastorale et à une vie cultuelle rénovées, ainsi qu'à une nouvelle expression des croyances chrétiennes au sein de communautés insérées dans le monde ouvrier et populaire, elles créeront symboliquement une expression religieuse qui ne soutiendra plus le capitalisme, mais ira dans le sens des projets politiques de libération pour lesquels lutte le prolétariat, et concordera avec la nouvelle société qui peut naître de la crise actuelle. Ainsi serait-il possible de déplacer la fonction politique de la hiérarchie vers les communautés de base qui feraient une option politique en accord avec leur position objective de classe. Cela peut d'autant plus se produire qu'il existe actuellement une tendance croissante à l'autonomie des croyants sur le plan politique. Ce déplacement de la fonction politique à l'intérieur des Eglises dépendra aussi de l'habileté des dirigeants de ces chrétiens de gauche qui doivent maintenir une relation, certainement conflictuelle et difficile, avec les hiérarchies. Il importe de se rendre compte que de cela dépend leur capacité d'utiliser, au moins

28. Ces condamnations de chrétiens socialistes sont, d'une certaine façon, la condamnation de la prédication de l'Evangile dans un monde en profond changement, où les Eglises institutionnelles ne peuvent plus être présentes par leurs moyens traditionnels et bureaucratisés.

en partie, les recours institutionnels considérables actuellement aux mains des Eglises, pour les mettre au service de la défense des droits de l'homme, du développement du mouvement ouvrier et paysan, etc. ; par là aussi, ces groupes pourront exercer leur influence de l'intérieur, pour que les Eglises adoptent des positions plus claires à l'égard du fascisme, même si cela va contre les intérêts immédiats de l'institution. Il leur revient de convaincre les hiérarchies que cette lutte contre l'impérialisme est inspirée par un besoin d'authenticité face à l'Evangile de libération prêché par le Christ. La situation du christianisme dans la nouvelle société qui s'élabore dans ce monde capitaliste en convulsion dépendra dans une large mesure de cela.

Cette étude sociologique est utile dans la mesure où elle peut servir d'instrument de travail et de point de départ pour analyser l'action des Eglises et des chrétiens dans une situation particulièrement grave de crise mondiale du capitalisme, mais aussi des Eglises institutionnelles. Elle peut aussi servir de point de départ à une théologie de la libération qui s'avère d'autant plus nécessaire qu'aujourd'hui la fascisation de l'impérialisme menace toute l'humanité. Telle était l'intention de l'auteur en l'écrivant.

gonzalo arroyo

théologie et fascisme

Devant la prise de pouvoir par Mussolini et par Hitler, les Eglises ont manifesté avec assez de clarté les implications politiques inconscientes ou semi-conscientes de leurs affirmations théologiques. Elles ont cru pouvoir ensuite proposer une organisation de la société, sous la forme de la doctrine sociale. Cet ensemble théologique s'est montré et se montre encore aujourd'hui assez peu efficace pour résister à la montée actuelle des fascismes, telle qu'elle se produit dans l'impérialisme. Des chrétiens engagés dans des processus révolutionnaires ont commencé à élaborer, de leur côté, une « théologie » toute différente, la théologie de la libération : une construction théorique — à peine commençante — à partir de la praxis révolutionnaire et de la pratique de la foi y prend corps.

Les positions doctrinales ne sont pas étrangères à ce qui arrive dans l'histoire. Cette affirmation de Gonzalo Arroyo dans l'article ci-dessus va guider notre réflexion. Les Eglises en général ont été passives devant la montée des fascismes historiques, personnalisés par Mussolini et par Hitler. Aujourd'hui encore, elles sont timides dans leur réaction au nouveau visage du fascisme : l'impérialisme américain et ses ramifications multinationales. Cela tient bien entendu aux couches sociales qui les constituent. Cela tient également au rôle social que les classes dominantes veulent leur faire jouer. Cela tient aussi aux formulations et aux convictions doctrinales qu'elles ont véhiculées et qu'elles véhiculent encore très communément.

I

La théologie classique et la montée des fascismes historiques

Au XIXe siècle et au début du XXe siècle, l'accent avait été mis sur les aspects les plus intérieurs et les plus personnels du message chrétien. L'Evangile était lu d'abord et essentiellement comme appel à la conversion individuelle et rencontre seul à seul avec Dieu, ou avec son Fils, Jésus-Christ. Dans le protestantisme, la figure la plus expressive de ce courant fut celle de Kierkegaard. Dans le catholicisme, l'expression la plus significative en a été l'*Imitation de Jésus-Christ,* en usage dans les maisons religieuses et dans les séminaires des XIXe et XXe siècles. Aujourd'hui encore, la rencontre de Jésus dans le face à face intime,

comme de celui qui donne sens à « mon » existence et me délivre de l'angoisse existentielle, conduit à une privatisation du message chrétien. Ou mieux encore, elle implique son intériorisation.

1 spiritualisation du message chrétien

Le protestantisme — en particulier le luthéranisme par sa doctrine des deux règnes — a couru le risque d'abandonner la vie publique et la réalité sociale à la responsabilité du prince, sans aucune signification ni portée évangéliques, sans rapport aucun avec le Royaume des cieux.

Le catholicisme de son côté a oscillé entre diverses solutions. L'échec de la justification scripturaire de la monarchie absolue héréditaire de droit divin a conduit, à travers de multiples péripéties, à la théorie de la « distinction des plans », libérant l'Eglise des compromissions classiques avec la droite, mais exilant du même coup la foi et l'espérance chrétiennes hors des conflits du monde.

Ces tendances se fondaient sur une certaine lecture du Nouveau Testament. Elle l'opposait à l'Ancien, comme le spirituel s'oppose au matériel, et l'éternel à l'historique. Elle considérait que le lien de la Révélation de Dieu avec une histoire politique, faite de combats, d'alliances, de déportations, de libérations, avait été dépassé dans le message évangélique, dans la relation spirituelle avec le Père, vécue sur terre par son Fils Jésus-Christ.

L'essentiel de la réponse des hommes à l'initiative d'amour de Dieu manifesté en Jésus résidait dans la conversion intérieure. Saint Paul n'avait-il pas d'ailleurs proclamé la justification par la foi seule, indépendante des œuvres ? Le comportement social n'avait plus alors qu'une place toute relative pour celui qui s'en remettait de tout à Dieu, en son envoyé Jésus-Christ.

Cette « spiritualisation » du message chrétien s'accompagnait d'une attention vigilante au maintien des conditions sociales et politiques qui la rendaient possible. Les Eglises se préoccupaient avant tout de leur propre liberté. Elles la concevaient comme liberté de culte et liberté de prédication. Dès lors que des pouvoirs politiques — laissés par doctrine à leur insignifiance évangélique — garantissaient la liberté pour les fidèles de pratiquer le culte et de recevoir l'enseignement « religieux », les Eglises s'estimaient *grosso modo* satisfaites. Elles ne voyaient pas très clairement pourquoi elles auraient pu revendiquer de leur part d'autres comportements. C'était logique. Si l'essentiel du message dont

elles étaient chargées résidait dans la conversion intérieure, il s'en suivait normalement que leur seule compétence, face aux pouvoirs publics, était celle de revendiquer la liberté de cette conversion et de son expresion cultuelle, pastorale, et éventuellement théologique.

2 protéger la foi des faibles

De plus, les Eglises étaient convaincues d'avoir à protéger cette conversion et sa permanence contre tous les dangers qu'elle aurait pu courir. Les autorités ecclésiastiques avaient habituellement la crainte que la foi des fidèles ne fût exposée à des risques trop grands. Pour une part, leur attitude actuelle est encore marquée par cette crainte. En d'autres termes, la foi était plutôt envisagée comme un bien, un avoir, qu'il fallait protéger, que comme un risque à courir au milieu des hommes et de leur histoire conflictuelle.

Dans une telle ligne, il était difficilement concevable d'entrer en conflit avec les instances gouvernementales. L'objet n'était pas considéré comme essentiel à la mission des Eglises, pour autant que leur liberté spirituelle semblait maintenue. Et les fidèles n'étaient pas jugés capables de résister à une épreuve dans laquelle leur conviction patriotique ou partisane aurait dû être critiquée par leur croyance en Dieu. Cette dernière courait trop gravement le risque de succomber dans un combat inégal. Les responsables soucieux de leurs devoirs pastoraux ne pouvaient accepter facilement une telle éventualité.

3 coquetterie des églises avec les autorités

De plus, d'autres articles l'ont fait déjà remarquer, les chefs des Eglises, habitués à diriger souverainement l'ensemble des fidèles, se trouvaient de connivence avec les chefs politiques chargés de conduire leur peuple. La ressemblance de leur fonction, les uns dans le domaine politique temporel, les autres dans la sphère spirituelle, était bien faite pour les rapprocher les uns des autres. Ils se retrouvaient, malgré les différences, souvent peu explicitées, dans une pratique et une conception des pouvoirs dans la société et dans l'Eglise, faisant découler l'ensemble des rapports sociaux du principe d'autorité. L'image sous-jacente était celle d'un courant venant de Dieu et coulant jusqu'au peuple par la voie des chefs et de leurs subordonnés. Dans les fascismes historiques, Mussolini et Hitler apparaissaient aux foules médusées comme hommes providentiels, suscités directement par Dieu pour les gouverner et les conduire à la victoire et la richesse. Comment les chefs religieux, con-

vaincus de leur élection providentielle à la tête des Eglises, n'auraient-ils pas eu tendance à s'en sentir très proches ?

L'ecclésiologie dominante dans le catholicisme de la première moitié du XX[e] siècle était celle de Vatican I, non encore rééquilibrée par l'apport de Vatican II. Elle considérait que tout fonctionnait à partir d'en-haut, le pape étant « source » de vie chrétienne dans l'ensemble du corps ecclésial, l'évêque dans son diocèse, et le curé dans sa paroisse. Ils tenaient la place même de Dieu, étant l'image visible de son autorité et de sa puissance. Et désobéir au pape, à l'évêque, au curé, c'était désobéir à Dieu, et s'exclure de la grâce.

Une telle ecclésiologie ne pouvait que jeter un éclairage favorable sur la discipline et l'obéissance civiles ou politiques. Elle se trouvait à l'aise dans l'Etat autoritaire, d'où étaient sévèrement et efficacement exclus le libre examen et son hostilité pour l'ordre établi.

De son côté, le protestantisme allemand, aussi éloigné qu'il pouvait être d'une conception romaine de l'Eglise, avait accepté de livrer à la monarchie et plus généralement à l'Etat les pouvoirs de discipline et d'organisation. La connivence des autorités ecclésiastiques et des chefs politiques était inscrite dans l'institution elle-même.

De plus, marqués par la théologie libérale, peu dogmatique mais très religieuse, les protestants trouvaient dans la sacralisation de l'Etat totalitaire, de ses structures et plus encore de ses chefs, un espace familier, sécurisant et apaisant.

Ainsi la coquetterie des Eglises avec les pouvoirs forts n'était pas seulement d'ordre tactique. Elle était l'expression pratique d'un ensemble de convictions doctrinales, c'est-à-dire de positions théologiques.

4 critique théologique des fascismes historiques

En face de ces impuissances théologiques face aux systèmes totalitaires, d'autres voix cependant se firent entendre, notamment celles de Karl Barth et de Dietrich Bonhoeffer. Leur intervention montre avec évidence la portée politique des discours théologiques.

Dès l'avènement de Hitler au pouvoir, alors que les « Chrétiens allemands » approuvent l'instauration du nouveau régime, Barth intervient vigoureusement pour condamner leur doctrine : « *Je tiens que la fin de l'Eglise évangélique serait venue si cette doctrine... venait à prévaloir... Même dans l'Etat totalitaire les hommes vivent de la Parole de Dieu, qui annonce la rémission des péchés, la résurrection de la chair et la vie*

éternelle. C'est cette Parole que l'Eglise et la théologie doivent donner aux hommes. Elles sont donc la limite de l'Etat. Elles le sont pour le salut des hommes, pour le salut que ni l'Etat ni même l'Eglise ne peuvent apporter, mais que l'Eglise a vocation d'annoncer. Celle-ci doit pouvoir, elle doit vouloir rester fidèle à son objet propre. Dans la charge spéciale qui lui a été confiée, le théologien doit rester éveillé, oiseau solitaire sur le toit, sur la terre donc, mais sous le ciel ouvert, largement et absolument ouvert... »[1].

Dès l'installation d'Adolf Hitler à la chancellerie du Reich, Bonhoeffer s'éleva lui aussi, avec d'ailleurs plus de clairvoyance encore que Barth, contre le régime national-socialiste. Il combattit le soutien qu'un tel régime pouvait trouver dans la « religion », telle que l'avait institutée et élaborée la théologie libérale. Cela devait le conduire, on le sait, à la prison et à la mort.

La raison en est la suivante : ces courants et ces recherches avaient claire conscience de l'aspect communautaire, social ou « ecclésial » de l'Evangile. Ils concevaient la foi comme un combat pour l'obéissance à la Parole de Dieu, et la distinguaient des tendances religieuses de l'être humain. Pour eux, la Parole de Dieu constituait un événement survenant dans l'histoire des hommes, bousculant leur sécurité et leur engourdissement. Elle surgissait comme une autorité unique, réductrice de tous les pouvoirs humains, en particulier politiques, ramenés à leur relativité et à leur précarité. Si l'on en croit Peterson[2], la construction même de la *Dogmatique* de Barth était politiquement significative. En la commençant par la doctrine trinitaire, en la construisant plus encore sur cette affirmation dogmatique, Barth s'opposait à toute la théologie de la fin du XIXe et du début du XXe, qui avait déformé la foi chrétienne en une religion politique du monde chrétien, qui pensait l'unicité de Dieu, principe premier de toutes choses, à la manière de l'unicité de l'Etat, et éventuellement de celle du chef qui le dirigeait. L'affirmation trinitaire et, par conséquent, la christologie barthienne ou encore celle de Bonhoeffer contestaient toutes les justifications idéologiques et théologiques des systèmes totalitaires fascistes. Par le fait même, elles ouvraient un front de lutte idéologique contre eux, et inauguraient une théologie critique de l'ordre politique. En d'autres termes, elles fonctionnaient comme « théologie politique », c'est-à-dire comme critique politique de la prédication de l'Eglise.

1. K. BARTH, **Theologische Existenz heute,** Munich, 1933.
2. PETERSON, **Monotheismus als politisches Problem,** 1935.

II

l'échec de la doctrine sociale de l'église

Plus tardivement que Barth ou que Bonhoeffer, d'autres courants théologiques se sont mis à contester les régimes totalitaires. Les entraves à la liberté des Eglises ont fini par éveiller des consciences endormies. Les persécutions dont furent victimes des millions d'hommes se mirent enfin à crier vengeance. Les oreilles ecclésiastiques finirent par entendre ces cris.

Des théologiens, en particulier catholiques, puis des autorités dans l'Eglise, prirent vive conscience des aspects sociaux du message chrétien [3]. Ils commencèrent par mettre en lumière le caractère communautaire de l'existence chrétienne, telle qu'elle est attestée dans le Nouveau Testament. Ils en vinrent à des considérations sur l'histoire, médiatrice entre Dieu et l'homme.

Ainsi se forgea peu à peu une doctrine théologique, justification idéologique des diverses tentatives de démocratie chrétienne. En Allemagne après Hitler, en Italie après Mussolini, voici que des chrétiens proposaient des solutions politiques originales, opposées aux systèmes totalitaires et éloignées par ailleurs du socialisme et du communisme, assimilés d'ailleurs assez facilement aux précédents. En France, la démocratie chrétienne, on le sait, n'a guère été plus qu'un rêve de courte durée. Mais en d'autres pays, par exemple au Chili, elle a pu apparaître pendant un certain temps une solution politique valable.

1 un projet social de réconciliation

En termes théologiques, cette doctrine sociale chrétienne voulait trouver dans l'Evangile, et plus généralement dans le message chrétien, des principes d'organisation de la société. Opposée à l'individualisme d'une part, et au collectivisme d'autre part, cette doctrine sociale plaçait la personne humaine au centre de l'édifice social. Elle étendait au champ politique les exigences évangéliques des relations interpersonnelles.

Elle voulait trouver une troisième voie : ni celle du capitalisme, individualiste et bourgeois, ni celle du socialisme ou de sa forme extrême,

3. L'un des premiers ouvrages catholiques à ce sujet a été le livre de H. DE LUBAC, **Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme**, Paris, Ed. du Cerf, 1938.

le marxisme, collectiviste et prolétarien. Elle proposait une société de réconciliation entre les hommes et donc entre les classes sociales, refusant l'écrasement de l'une par l'autre. Elle rêvait d'une cité sans violence, où les conflits se résoudraient, sur les bases de la bonne volonté de tous, par des concessions réciproques. Refusant un christianisme à usage strictement privé, elle le voulait socialement et politiquement efficace, en fonction des exigences de la « nature » humaine et donc du droit naturel, dont l'Eglise catholique se proclamait l'interprète la plus experte.

2 fragilité politique de la doctrine sociale de l'église

En face de la montée actuelle des fascismes sous la forme de l'impérialisme américain, la doctrine sociale se révèle cependant extrêmement fragile.

Ne nous attardons pas sur l'impuissance des démocraties chrétiennes à résoudre les problèmes nouveaux qui se posent aujourd'hui dans la société.

La doctrine sociale qui les inspire ne semble guère efficace de son côté pour s'opposer à la fascisation de l'impérialisme. On le voit très clairement aujourd'hui au Chili. Cette inefficacité est non seulement stratégique. Elle tient au contenu même de cette doctrine, à la méthode théologique qu'elle met en jeu.

Cette doctrine en effet n'atteint la réalité historique et sociale qu'à travers la médiation de concepts abstraits qui constituent son langage. Elle n'est pas une lecture critique des forces sociales, mais une projection de principes abstraitement considérés sur ce champ d'application particulier qu'est la société.

Cela lui permet de ne pas choisir par exemple entre capitalisme et socialisme. Comme si elle pouvait, à partir des principes qui sont les siens, proposer une troisième voie, opposée tant au libéralisme économique qu'au marxisme.

Pourtant la propriété des moyens de production est soit privée, soit collective. Aucune troisième voie n'est praticable. Ce fait brutal ne s'impose pas cependant à la « doctrine sociale » car celle-ci ne se fonde pas sur les faits sociaux, mais sur des postulats.

Elle n'a pas conscience d'ailleurs que ces postulats, qui fonctionnent comme des principes à appliquer dans la réalité, sans l'analyser scientifiquement, sont eux-mêmes dépendants d'une lecture particulière de la Bible, spécialement du Nouveau Testament. Cette lecture est marquée

du contexte social et politique dans lequel elle s'est développée. Elle est beaucoup moins naïve, innocente, en tout cas beaucoup moins neutre qu'elle ne le prétend. Elle est le reflet idéologique d'une fonction sociale jouée de fait à une époque plus ou moins reculée par le christianisme et les chrétiens.

Notons, par exemple, sans nous y attarder, l'importance du modèle familial dans cette doctrine sociale chrétienne. La société est conçue comme la grande famille humaine, sous la bienveillante protection du Père, garantie sécurisante du bon ordre général et des bonnes relations entre les personnes et les groupes sociaux. Notons aussi que cette conception « familiale » de la société trouve éventuellement sa corrélation théologique : l'utilisation du modèle familial pour expliciter les relations trinitaires du Père, du Fils et de l'Esprit.

Cette doctrine sociale chrétienne a cependant marqué un progrès qu'on aurait tort de mésestimer. Ni en Allemagne, ni en Italie, ni au Chili, ni aux Etats-Unis, elle ne parvint à mobiliser les résistances chrétiennes à la fascisation de l'impérialisme. Ce manque d'efficacité tient fondamentalement à la méthode déductive dans laquelle elle se complaît. Mais il n'en reste pas moins qu'elle a mis en lumière (et qu'elle souligne aujourd'hui encore) la portée sociale de l'Evangile. Elle s'opposait à la réduction individualiste du message chrétien et à sa privatisation. Elle impliquait que la promesse du Royaume avait quelque chose à voir avec la société et son organisation historique. Par là même, sans en tirer toutes les conséquences (qui auraient été son autodestruction), la doctrine sociale contestait la prétendue neutralité de l'Evangile : elle se voulait une conception moralisatrice, en faveur des pauvres ; elle se concevait comme projet de restauration de rapports de justice entre les hommes et entre les groupes humains ; elle se proposait à tous comme un ensemble de moyens de paix et de réconciliation.

Son échec ne tient pas à ce contenu et à ces intentions. Il tient à son idéalisme qui la rendait incapable d'analyser la réalité des forces sociales, engagées dans la lutte des classes, à laquelle elle répugnait, à laquelle répugnent encore ceux qui aujourd'hui en sont les héritiers.

III

vers une théologie de la libération

L'Evangile n'est pas neutre. Cette conviction fondamentale se retrouve dans des courants théologiques récents, qui ont pris naissance chez les

chrétiens d'Amérique Latine engagés dans des processus révolutionnaires. La résistance politique, parfois violente, contre la fascisation de l'impérialisme américain rejette dans l'insignifiance toute théologie abstraite. Le hiatus entre elle et les combats réels dans lesquels des chrétiens se sont engagés est trop grand pour qu'une conciliation soit possible.

De plus l'utilisation de l'instrument marxiste pour l'analyse politique et l'action révolutionnaire par beaucoup de ces chrétiens ne peut manquer de mettre en question la démarche même de la théologie classique et la méthode que son discours met en œuvre. Les affirmations qu'elle énonce ne sont pas nécessairement contestées, même si plusieurs d'entre elles peuvent être critiquées, pour faire apparaître la fonction idéologique qu'elles remplissent au service de l'ordre établi. Mais, plus gravement, elles apparaissent, dans leur ensemble, appartenir à un autre monde, dont ces chrétiens voient mal le lien avec le monde réel, que caractérisent leurs combats libérateurs.

Ces courants théologiques, regroupés sous le nom de théologie de la libération, dont le représentant le mieux connu en France est Gustavo Gutierrez, se caractérisent d'abord par leur méthode. Cette théologie en effet accepte le renversement épistémologique qui, depuis Marx, relie la connaissance à la transformation du monde.

« *On ne connaît l'histoire — qui est tout à la fois nature et société — qu'en la transformant et en se transformant soi-même... La vérité, pour l'homme contemporain,* se véri-fie, *se fait. Une connaissance de la réalité qui ne tendrait pas à modifier le réel, ne serait qu'une interprétation non vérifiée, non faite vérité. Dans ses pénétrantes et harmonieuses* Thèses sur Feuerbach, *Marx inscrivait dans cette optique les bases épistémologiques de son apport à la connaissance scientifique de l'histoire. La réalité historique cesse d'être le champ d'application de vérités abstraites et d'interprétations idéalistes, pour devenir le lieu privilégié d'où l'on part et où l'on revient, dans le processus de la connaissance. La praxis transformante de l'histoire n'est pas l'incarnation dégradée d'une théorie limpide et bien pensée, mais la matrice d'une connaissance authentique et l'épreuve qui garantit sa valeur. Elle est le lieu où l'homme recrée son monde et se forge lui-même, où il connaît la réalité qui l'entoure et prend conscience de soi* »[4].

4. G. GUTIERREZ, **Théologie de la libération,** Bruxelles, Lumen Vitæ, 1974, pp. 320-321.

1 l'intelligence de la foi se construit à partir de la praxis

Les affirmations théologiques ne sauraient plus dès lors constituer un savoir théorique établi antérieurement à toute pratique et la déterminant comme de l'extérieur.

L'intelligence de la foi se construit elle aussi à partir de la praxis historique. Telle est l'intuition fondamentale de cette théologie de la libération.

Certes elle conduit les théologiens en des régions dont le paysage leur est étranger. Car elles n'ont guère été fréquentées par leurs prédécesseurs. Mais ils redécouvrent, chrétiens engagés dans une action libératrice, qu'il faut « faire la vérité » évangélique.

Le point de départ de la théologie de la libération, et son objet, ne sont pas seulement les données scripturaires, dans lequelles le lecteur attentif pourrait découvrir la Révélation de Dieu aux hommes, du haut de son extériorité à l'histoire qu'ils vivent. Ils sont plutôt, comme dans la Bible elle-même, en particulier l'Ancien Testament, l'expérience historique, l'engagement d'un peuple dans des processus réels de libération.

En d'autres termes, une telle théologie n'existe que là où se vit une « praxis libératrice », qui la fonde et la rend possible. Cette praxis libératrice est reliée à celle qui s'exprime dans les écrits bibliques. L'Exode éclaire l'engagement actuel, et montre comment Yahvé Dieu s'y révèle, parce qu'il y est présent. Tandis que la praxis libératrice d'aujourd'hui rend possible une interprétation nouvelle de cet événement de l'Exode, et de tous ceux dont il est symbole exemplaire, ou mieux, elle le fait comprendre en l'actualisant, en le « jouant », en le réalisant.

Une telle théologie ne saurait être comprise ni apprise en dehors de cette praxis libératrice. Elle garantit alors la foi contre toute tentative de « récupération » par l'idéologie dominante, et donc par l'impérialisme. Elle entend manifester clairement que la foi en Jésus-Christ Libérateur ne saurait être valablement représentée par des conformismes sociaux, des résignations passives, encore moins par des comportements fascisants.

2 tentative d'une construction théologique

En quoi cependant cette « théologie » peut-elle vraiment revendiquer ce caractère « théologique » ? Tout d'abord en ceci qu'elle se propose de faire une certaine lecture de la praxis libératrice dans laquelle elle existe. La vérité qu'il s'agit de faire, ou si l'on veut la véri-fication qui

prend corps et matière dans la praxis révolutionnaire concernent l'intervention de Dieu, en sa présence libératrice, au cœur de l'action des hommes. Le fondement de la théologie de la libération est d'essence prophétique, au sens où les prophètes de l'Ancien Testament avaient à déchiffrer ou à décrypter dans les actes politiques l'action de Yahvé Dieu.

De plus, le projet de la théologie de la libération est de tenter d'organiser, à partir de la praxis révolutionnaire et de la lecture prophétique qu'elle en a, une certaine construction théorique. Il ne s'agit pas de refaire, sous d'autres modes, un système théologique qui restructurerait la pratique chrétienne à partir de principes abstraits. Il est bien plutôt proposé d'élaborer à partir de l'action engagée de nouveaux concepts, capables de rendre compte théoriquement de la praxis et de sa lecture. « *La théologie de la libération,* écrit encore Gutierrez, *ne vise pas à justifier chrétiennement des attitudes et des positions déjà prises : elle ne veut pas être une idéologie chrétienne de la révolution. Elle est une réflexion à partir de la praxis historique et à partir de la manière de vivre la foi dans l'engagement libérateur* »[5].

Dans une telle perspective, un discours sur Dieu, sur le Christ, sur la communauté chrétienne et ses signes sacramentels est-il possible ? Ou, pour poser la question en d'autres termes : la lecture évangélique de la praxis révolutionnaire n'est-elle pas qu'une illusion de gens encore attachés à la foi chrétienne et donc soucieux de la retrouver dans une action qui pourtant les en écarte chaque jour ? Cette action finira, au-delà de toute illusion, par faire disparaître la foi dans l'insignifiance et l'irréalité.

Pour répondre à ces questions et donc manifester la posibilité de la théologie de la libération, deux conditions paraissent nécessaires.

La première concerne la réalité vécue. Elle impose qu'existe réellement une pratique de la foi — qu'il ne faut pas confondre avec la pratique religieuse, au sens de fréquentation régulière de la messe dominicale, par exemple — ; cette pratique de la foi est entendue comme non purement et simplement identique à la praxis révolutionnaire, sans cependant s'opposer à cette dernière. Seule une pratique spécifique, une expérience réelle, et réellement vécue dans le concret de l'existence, et pas seulement en intention et interprétation subjectives, peut fonder un discours qui ne se conforme pas purement et simplement à l'analyse théorique de la praxis révolutionnaire.

5. **Ibid.**, p. 324.

La deuxième condition est d'ordre épistémologique. C'est que la pratique de la foi soit telle qu'un certain énoncé l'exprime, de telle sorte cependant que le mode d'appréhension du réel supposé par cet énoncé soit cohérent avec la praxis révolutionnaire. On ne peut rendre compte de la pratique de la foi vécue par des chrétiens révolutionnaires par les concepts généraux utilisés par les théologies classiques et par les catéchismes qui en ont été les reflets vulgarisés.

A cet égard, il faut bien reconnaître que la théologie de la libération n'existe guère qu'à l'état d'esquisse et de point de départ. Elle ne s'est pas encore forgé les instruments conceptuels qui lui sont nécessaires pour se développer.

Elle indique cependant quelques orientations que, faute de place, nous ne pouvons que mentionner : une nouvelle parole sur Dieu, qui n'en fait plus le dépositaire souverain d'un pouvoir universel arbitraire, ni même le « Père Tout-Puissant », mais plutôt l'appel fait aux hommes de se libérer de toute oppression et de toute injustice : Celui qui est devant nous, l'horizon ultime sans cesse mobilisateur ; une foi perçue comme espérance d'un achèvement réussi de la libération de toutes les contradictions qui délimitent les hommes à être moins qu'eux-mêmes, et en tout premier lieu l'espérance d'une délivrance de la mort ; une communauté chrétienne, aussi peu institutionnelle que possible, partisane et solidaire des classes populaires, où les *dépouillés* pourraient réaliser une appropriation sociale de l'Evangile [6].

En face de la nouvelle montée des fascismes, sous la forme de la fascisation de l'impérialisme mondial, la théologie de la libération n'est pas le remède miracle. La résistance ne peut être que celle des masses, prenant conscience effective de l'exploitation dont elles sont l'objet, et s'engageant pour leur libération. Elle est pourtant une tentative de dégager la foi chrétienne des compromissions mortelles avec les tenants de l'impérialisme, et une recherche de cohérence entre la praxis révolutionnaire, la pratique de la foi et le discours qui l'exprime. Comme telle, elle montre bien, comme d'ailleurs la critique de la théologie classique, qu'aucun discours sur Dieu, en d'autres termes, qu'aucune théologie ne saurait être politiquement indifférente. La portée ou les implications politiques de nos dires sur Dieu, sur le Christ, sur l'Eglise, révèlent quels chrétiens nous sommes. Ils manifestent quel est le Dieu que nous servons : Baal ou Yahvé.

françois biot

6. Ibid., p. 332.

chronique

le discours théologique sur la société

« Sur des pensers nouveaux
forgeons des vers antiques »

I objectifs de l'analyse
le champ analysé

Nous rendrons compte, dans cette chronique, d'une littérature aux contours imprécis et dont bien des éléments eussent été classés, naguère, sous les rubriques : « éthique sociale », voire « spiritualité », « pastorale », « apostolat des laïcs », etc. La demande de la revue concernait un genre littéraire qui fut assez stable et sûr de soi : l'intervention théologique en matière sociale et/ou politique, et dont les frontières sont à présent aussi peu précises que possible.

On ne rencontre plus guère de « vade mecum »... et même le genre : « les chrétiens et... », « l'Eglise et... » commence à se faire rare. Par contre, le projet théologique lui-même et les conditions de possibilité de ce discours semblent entrer dans les préoccupations. Un dépouillement de la rubrique « Religion » de la **Bibliographie de la France** (déc. 1972 - oct. 1974) nous a fourni — une fois écartés les ouvrages expressément théologiques (dogmatique, sacramentaire, etc.) ou exégétiques — une sorte de résidu défini négativement, mais où l'on peut superficiellement distinguer deux courants :

1. des propos qui ressemblent encore à l'éthique sociale classique, mais d'autres aussi qui débordent celle-ci en traitant des thèmes qui n'organisaient pas autrefois cette production théologique : l'espérance, l'utopie, la libération, etc.

2. des propos aux contours moins définis, mais qui ont en commun de vouloir être des analyses de la pratique des chrétiens sur des « lieux » marqués par la « modernité » et où se joueraient :

— **l'existence chrétienne** : vie de travail, engagement politique, développement des peuples, conflits sociaux, pratique du christianisme dans les classes populaires ou dans les « communautés de base », etc.

— **les fondements mêmes de la connaissance religieuse et, par là, le rapport théologie/pratique** : la positivité scientifique, la philosophie, le matérialisme historique, la culture nouvelle en général.

En face de cette littérature, nous avons tenté une lecture collective : c'est sa première caractéristique. D'autre part, cette lecture est, si l'on peut dire, armée, et doit d'emblée annoncer son point de vue.

II point de vue de la lecture

Notre ambition a été de répondre à la question : comment s'organise le champ théologique français contemporain quand il s'articule à la fois à des « questions » socio-politiques et à des expressions intellectuelles de la modernité ? Comme bien des ouvrages que nous avons lus ne sont pas écrits par des théologiens professionnels, nous pouvons élargir la question : quelles tendances organisent la « pensée des catholiques » quand elle s'exprime dans les lieux susdits ?

A cette question, c'est **notre** réponse que nous apportons, parce qu'il s'agit d'**une** lecture. Laquelle ?

Nous recherchons, dans la littérature considérée, des schémas de pensée qui sont, pour les auteurs, ce qui rend possible la représen-

tation d'un monde cohérent et d'un discours sur ce monde. Une des fonctions des lieux qui forment les théologiens [1] et de la production théologique, n'est-elle pas d'inculquer et de diffuser, de produire et de reproduire des structures de pensée qui font le partage entre le « pensable » et « l'impensable », ce que l'on peut penser et ce qu'il ne faut pas penser ?

C'est dire que notre lecture prend le contre-pied des interprétations admises du travail théologique et du discours croyant. En achetant un « livre religieux », chacun sait à quoi s'en tenir, chacun sait ce qu'il faut en penser. Les opinions s'organisent comme un champ socialement construit qui engendre des attitudes de rejet ou d'adhésion fondées sur des critères techniques ou polémiques. Qu'elle soit lue à partir d'un équipement d'expert ou d'un intérêt cultivé, la littérature théologique est, le plus souvent, réinsérée dans une cohérence elle-même théologique. Notre lecture tente de rompre ce cercle, en questionnant cette lecture à partir de son « impensé ».

Quel que soit le degré de technicité qu'on atteigne, on ne tient un discours reconnaissable comme émis dans l'un des codes du catholicisme, qu'au moyen d'un équipement logique qui fonctionne à la manière d'une grammaire ; en prononçant une phrase, je ne « pense » pas une règle de grammaire, ou, en formulant une proposition, je ne « pense » pas au système de référence qui constitue cette proposition comme sensée, logique. Pour tout groupe, il existe ainsi un « pensable », un « vraisemblable » dont le principe de constitution n'est pas, en lui-même, « pensé ».

Si nous suivons une hypothèse d'Emile Poulat [2], le pensable catholique s'est cristallisé avec l'avènement des sociétés libérales : l'Eglise, marginalisée dans la société, s'est pensée, à travers une théologie post-tridentin[e] comme contre-société, parce qu'elle pensa[it] la société comme contre-Eglise. Cette logiqu[e] était solidaire d'une stratégie : restaure[r] « l'ordre social chrétien », c'est-à-dire re-pro[-]duire les conditions d'une influence de l'Egli[-]se sur les institutions et la culture [3].

De cette cristallisation sont nées diverses fo[r-]mes de catholicisme dont le principe de diffé[-]renciation serait leur degré d'intransigeanc[e] à la fois envers le libéralisme et envers l[e] socialisme. En commun, ces catholicismes o[nt] un code qui rend impensable un discour[s] croyant qui ne subordonnerait pas le « tem[-]porel » au « spirituel » ou, au moins, ne s[e] jugerait pas qualifié pour nommer (et norme[r]) la vie sociale et tout champ d'expérienc[e]. Sous des formules comme : « expert en huma[-]nité », ou dans des affirmations telles que « l'Eglise ne se dégage des intérêts de c[e] monde que pour mieux être en mesure d[e] pénétrer la société » (5 janv. 1966), Paul V[I] exprime fort bien ce « sens commun » d[u] catholicisme.

Ces observations définissent un « type-idéal » à partir duquel une lecture puisse repérer de[s] « écarts ». Toutefois, nous n'avons pas voul[u] seulement jouer à la classification, c'est-à-di[re] construire une sorte de compétition dérisoi[re] entre une trentaine d'ouvrages : qui ressem[-]blera le mieux au « modèle » ?... A ce jeu, o[n] ne fait jamais que reproduire ce que fait l'Eco[-]le ou ce que font les sondages d'opinion [:] classer par rapport à une définition plus o[u] moins bien camouflée de l'excellence ou d[e] l'orthodoxie [4]. Notre lecture fournit plutô[t]

1. Et, plus largement, les centres diffuseurs de l'aptitude à « parler chrétien »...

2. Emile POULAT, « L'Eglise romaine, le savoir et le pouvoir. Une philosophie à la mesure d'une politique », **Archives de Sciences Sociales des Religions** (37), 1974, pp. 5-21.

3. Et aussi, disposer d'une théorie de la co[n-]naissance (fût-ce sous la forme simple d'u[n] principe élémentaire de classification) homo[-]gène à cette stratégie de pouvoir ; la restaur[a-]tion du thomisme par Léon XIII, peut être co[m-]prise comme la forme savante de cette r[e-]cherche.

4. Et quelle griserie pour des intellectuels (d[e] gauche) que de se donner ainsi l'image nég[a-]tive de leur propre distance à l'orthodoxie [et] de débusquer les opinions droites... ou [de] droite !

croyons-nous, matière à réflexion sur des principes communs qui organisent des productions théologiques phénoménalement différentes et, par là, permet de questionner sur ce qui jamais n'est mis en question.

III les lignes de force d'une production théologique

Trois lignes de force nous semblent traverser le « corpus » que nous avons analysé.

1. le paradigme « intransigeant »

Il s'agit d'un modèle de discours offensif et défensif, sûr de ce qu'il inclut et de ce qu'il exclut, très proche de la cristallisation décrite plus haut. Sa rareté indique bien que ce modèle est aujourd'hui difficile à porter, ou ne se présente que sous la forme d'un effort pour fournir un glossaire[5] rejetant dans le « conformisme » l'emploi de mots contemporains et opposant aux « logomachies à la mode » un lexique social fondé sur le droit naturel et la doctrine sociale de l'Eglise. Par contre ce modèle poursuit une existence plus ou moins clandestine chez des auteurs qui cependant n'y adhèrent qu'à des degrés très divers.

Il s'agit par exemple d'entreprises visant à insérer des signifiants « déchristianisés » dans le réseau des significations les plus légitimes et les plus orthodoxes. Soit par exemple l'idée de révolution : on montrera que la signification la plus authentique et la plus pleine de la révolution concerne la dimension « verticale » (du cœur) pour laquelle la compétence du christianisme est irremplaçable[6]. La construction d'un édifice de ce type peut avoir encore pour fondation une reprise du thème de l'espérance : celle-ci permet au groupe chrétien de regarder tout ce qui **est** à la lumière de ce qui **n'est pas encore** et donc de décrire avec sûreté et optimisme le sens d'une histoire qui est sur ses rails ; sur cette falaise dogmatique viennent évidemment se briser les défis du monde moderne[7].

Cette assurance tranquille peut se trouver sensiblement pondérée quand la réflexion se glisse dans les mailles plus serrées d'un discours philosophique sur le politique ; mais bien des symptômes demeurent dans ce discours : opposition de « l'ère technicienne qui menace l'homme de mort » au « droit de Dieu » ; vocation des chrétiens à « régénérer l'esprit des hommes » et donc à résister à la « tentation » de l'économisme... le philosophe n'est-il pas en train de montrer ici la face naïve de sa théorie savante, ou mieux, de fournir à une théologie son fondement épistémologique, accordant ainsi théorie du pouvoir et théorie du savoir religieux[8]. Maritain n'est pas démenti : « le problème d'une philosophie chrétienne et celui d'une politique chrétienne ne sont que la face spéculative et la face pratique d'un même problème »[9].

La position de la majorité des ouvrages est cependant beaucoup plus complexe et se laisse difficilement réduire à un modèle pur. On pourrait parler d'un modèle de transaction pour décrire une stratégie qui consiste à inscrire tout ou partie du paradigme « intransigeant » dans une grammaire moderne. Cette position peut être occupée par deux voies complémentaires : l'une qui prend à la lettre et l'autre qui inverse le programme littéraire célèbre : « sur des pensers nouveaux forgeons des vers antiques ».

2. les modèles de transaction

Il serait trop vague de parler de « contradiction » ; on pourrait suggérer que coexistent

5. Albert LANQUETIN, **Cent mots du Vocabulaire chrétien d'Action charitable et sociale,** Paris, Editions S. O. S., 1972, 151 p.
6. Ivan GOBRY, **La Révolution Evangélique,** Paris, Editions Lethielleux, 1973, 136 p.
7. Jean GALOT, **Le Mystère de l'Espérance,** Paris, Editions Lethielleux, 1973, 144 p.
8. Claude BRUAIRE, **Le Droit de Dieu,** Paris, Aubier, Montaigne, 1974, 157 p.
9. Jacques MARITAIN, **De Bergson à Thomas d'Aquin,** Paris, 1947, p. 134. Cité par E. Poulat, **loc. cit.** p. 6.

dans ces ouvrages des modèles théologiques de générations différentes, en entendant ce mot à la fois au sens chronologique et au sens où les linguistes parlent de « grammaire générative » — « la tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants »[10].

Voyons d'abord le problème au niveau des objets traités.

Il peut s'agir de thèmes classiques comme l'espérance ou la christologie. Les conflits sociaux, le développement des peuples, la propriété des sols urbains, le commerce des armes, l'Amérique latine, l'engagement politique, provoquent évidemment une part importante de cette littérature. La présence de l'Eglise-institution dans la cité, les formes sociales de la pratique du catholicisme et enfin la théologie elle-même et l'expérience religieuse, affrontées à la « modernité » sous les espèces de la positivité scientifique et de la critique marxiste, complètent ce premier inventaire.

On peut distinguer dans cet ensemble quatre tendances qui s'entrecroisent et se recouvrent :

Une première tendance où l'absence d'élaboration théologique n'est pas seulement liée au genre littéraire adopté : biographie ou « témoignage ». En dépit de cette absence de prétention théorique, ces livres ont leur place dans le champ que nous analysons, car ils sont de bons indicateurs de la déstructuration des modèles anciens et de leur perte de crédibilité[11] ; ils nous rappellent aussi les situations sociales qui ont appelé ou appellent encore un langage de crise, mais qui ne donnent naissance qu'à une crise du langage, une sorte d'aphasie qui fait se crisper sur un fondamentalisme évangélique... et, par là, sur un maintien possible du modèle « intransigeant ». Car on peut se demander si, à force de trouver, dans la vie, des ressemblances avec l'Evangile, on ne fait pas du message fondateur **donné par l'Eglise** le seul modèle d'orientation de la pratique[12].

Deuxième tendance : là où nous trouvons une élaboration théologique qui soit autre chose que simple profession de foi ou témoignage, cette élaboration est provoquée par trois types de situations.

Il peut s'agir d'adapter à un public de militants ouvriers une christologie et une ecclésiologie qui sont un peu des commentaires de Vatican II : « nous aussi nous avons le culte de l'homme » ; les « valeurs » permettent de découper l'univers social pour le rendre lisible en termes théologiques ; cette ligne peut légitimer un groupe social et ses intérêts particuliers, rendre ainsi l'Eglise crédible à ses yeux, décréter enfin qu'il est le peuple de Dieu même s'il n'est pas (encore) dans l'Eglise[13].

Dans d'autres cas, il s'agit de relever le défi des problèmes du « développement » : en face des idéologies promues par les mouvements d'émancipation des sociétés dépendantes, on prétend prendre cette « situation » comme base d'élaboration d'une théologie « qui prend parti » ; mais, en chemin, c'est la Bible qui prend la place offerte d'abord au thème idéologique de la libération ; et le théologien qui prétendait partir de la pratique se retrouve apologiste[14]. A partir du thème de l'espérance, et à travers des médiations intellec-

10. Karl MARX, **Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte,** Paris, Editions Sociales, 1968, p. 15.
11. Tel serait le cas de Georges HOURDIN, **Dieu en liberté,** Paris, Stock, 1973, 399 p. qui est un bon exemple d'un itinéraire des adaptations du catholicisme jusqu'à Vatican II compris, et qui laisse au bord de ce qui pourrait être un autre modèle, une autre organisation du croyable.
12. Antoine GOUTAGNY, **Dieu nous fait signe,** Paris, Editions Ouvrières, 1974, 135 p. Joseph BOUCHAUD, **El fuego. Ce feu qui nous vient d'Amérique latine,** Paris, Editions Ouvrières, 1973, 112 p. Henri BOURGHEA, **Le Christ au Chili,** Editions Ouvrières, 1974, 112 p.
13. Antoine GOUTAGNY, **Jésus-Christ prend parti pour l'homme,** Paris, Editions Ouvrières, 1974, 119 p.
14. Bernard OLIVIER, **Développement ou Libération. Pour une théologie qui prend parti,** Bruxelles-Paris, Editions Vie Ouvrière et Editions Ouvrières, 1973, 184 p.

tuelles diverses, des opérations analogues dans leurs résultats peuvent être menées. L'approche phénoménologique de ce que l'homme d'aujourd'hui espère sert ici d'instrument pour démontrer que le sens de ce désir culmine dans le sens religieux ; et d'ailleurs, on tire de Vatican II une ecclésiologie qui laisse les personnes libres de leur engagement politique en réservant à l'institution l'animation d'un monde axé sur la recherche de la justice, en y apportant le salut et une doctrine dont les experts pourront tirer des solutions concrètes [15]. Transportée en contexte culturel germanique, cette théologie de l'espérance reçoit une dose d'ésotérisme qu'on pourra apprécier diversement, mais, s'il faut en croire une présentation autorisée de l'ecclésiologie proposée par Moltmann en face des sociétés post-industrielles, la nouveauté des solutions n'a rien d'évident : fait-on autre chose que transformer le fait en droit et rendre nécessaire ce qui pourrait être évitable, lorsqu'on estime que l'originalité chrétienne consiste à « être incapable de s'adapter » et à « entrer en compétition tendue mais féconde avec cette société » ? [16]

Enfin, s'agissant des fondements théoriques de l'action de l'Eglise dans la « société politique », on voit apparaître un effort pour concilier une vue « essentialiste » de la révélation chrétienne et le caractère « situé » de l'institution. Ayant ainsi isolé la compétence religieuse de l'Eglise, puisque « seule l'analyse théologique peut aller au fond des choses », on lui octroie la possibilité de parler du politique tout en étant ailleurs, en se représentant cette parole comme absente des rapports qui définissent le champ politique. La « responsabilité politique de l'Eglise » est posée en termes d'identité religieuse à préserver (conserver une essence d'Eglise dans un paysage historique), et de « valeurs » à défendre [17].

Une troisième tendance tente d'articuler la réflexion fondamentale et l'analyse des pratiques. Cette tendance se fait jour dans les contextes où l'événement appelle, « hic et nunc », la parole et l'action des groupes croyants. Les caractéristiques de la tendance « théorique » se retrouvent ici à l'œuvre et déploient dans le discours pastoral ou « situé » leurs conséquences pratiques. Dans tel cas exemplaire, la critique théorique faite à l'inefficicience de l'Eglise dans les conflits sociaux se conjugue avec la déclaration d'autonomie des réalités terrestres pour accoucher d'une théologie du pluralisme et définir la vocation des chrétiens dans la proposition d'un sens et d'une voie : le dialogue et la « reconnaissance de l'autre » [18]. L'anthologie des déclarations faites par les évêques français sur les problèmes des armes témoigne aussi d'une érosion seulement partielle du modèle intransigeant : on « prend position » pour des raisons « morales » et pour « éclairer » (et non plus pour dire qu'on a la lumière) sans parvenir à faire oublier qu'on transmet des normes sociales et que l'on veut faire nombre dans les courants d'opinion et sans qu'on puisse dire ce qu'on fait en unissant ces deux stratégies [19]. Vient compléter ce modèle un type de discours pour lequel l'emploi d'analyses socio-politiques ne se légitime qu'une fois inséré dans le cercle logique suivant : se convertir c'est pratiquer la justice ; et puisque les problèmes sociaux sont complexes, analysons-les ; nous y retrouverons alors des ressemblances avec des situations que dénoncent la Bible, les Pères de l'Eglise et le Magistère ; en les dénonçant à notre tour, nous serons accordés à notre voca-

15. Voir les articles de Fernand DUMONT, « Préalables à une théologie de l'Espérance », et André NAUD, « Les espérances séculières à Vatican II », dans l'ouvrage collectif, **L'Espérance chrétienne dans un monde sécularisé,** Paris, Beauchesne, 1972, respectivement pp. 9-24 et pp. 125-138.
16. Jurgen MOLTMANN et alii, **Théologie de l'Espérance. II. Débats,** Paris, Cerf, Mame, 1973, 331 p.
17. René COSTE, **La Responsabilité politique de l'Eglise,** Paris, Ed. Ouvrières, 1973, 328 p.
18. René GIRETTE, **Je cherche la Justice,** Paris, Editions France-Empire, 1973, 1973, 384 p.
19. **Des Evêques face au Problème des Armes,** dossier présenté par Pierre TOULAT, Ed. du Centurion, 1973, 168 p.

tion prophétique de tension avec la société [20]. Enfin, il faut souligner qu'en tous ces discours, le renversement apparent du modèle intransigeant [21] n'a pas supprimé l'assurance plus ou moins paisible de détenir la clef du sens de l'histoire ; on voit même tel auteur estimer qu'il est temps de passer d'une « éducation politique des chrétiens » à une « éducation évangélique » des mêmes chrétiens aujourd'hui « politisés » ; il faudrait leur rappeler que la synthèse « chrétienne » de la conception du monde a pour centre l'insuffisance de celuici..., et ce rappel vise de façon privilégiée « le marxiste chrétien » en tant qu'il semble, pour le théologien, incarner l'adhésion à une religion séculière concurrente [22].

Parallèlement à ces discours de clercs qui sont liés à l'entrée de la politique dans l'existence des chrétiens et tentent, soit de la devancer, soit d'en limiter les conséquences pour l'édifice théologique, nous rencontrons des ouvrages qui tentent d'évaluer les formes sociales dans lesquelles se moule aujourd'hui l'existence chrétienne. S'agissant des classes moyennes « communautaristes », nous trouvons une description somme toute anecdotique de la pratique des « communautés de base », voisinant avec un discours qui veut en dégager la portée et la signification. Les élaborations auxquelles cette pratique donne lieu prennent la forme soit d'une apologie du paradoxe [23] qui frôle l'aveu d'une impuissance à formuler un contre-projet autrement qu'en intention, soit d'un élargissement qui propose l'idéal communautaire comme la solution aux problèmes institutionnels [24]. Dans les deux cas — est-ce à cause de la jeunesse relative du phénomène ? — l'élaboration du « nouveau » semble étroitement dépendante du souci de prendre distance par rapport à l'ancien, sans paraître rompre avec lui. Du côté de la pratique du catholicisme par les classes populaires, deux ouvrages mènent l'offensive contre les tendances modernisatrices qui conduiraient l'Eglise à oublier, voire à détruire l'éthos religieux de ces catégories sociales. L'un d'entre eux contient des remarques pertinentes sur les jeux de distinction culturelle qui marquent — comme les autres champs de pratique — le catholicisme, et fournit ainsi des éléments précieux pour une évaluation rigoureuse des processus selon lesquels se diffuse, se diffracte et se maintient un message religieux. Cette analyse, que nous croyons capitale pour toute théologie qui se voudrait politique, est, cependant, investie dans un pamphlet qui le transforme en querelle de clercs... administrant, sans le vouloir, la preuve que les différenciations religieuses ont quelque chose à voir avec les rapports de pouvoir [25]. L'autre ouvrage, malgré ses prétentions sociologiques, se borne à découper la « culture populaire » sans principe de découpage et il y apparaît que les clercs — l'auteur en est un — sont quelque peu voués à traduire les cultures qui leur échappent dans les termes de leur théologie savante, et à défendre contre les « déformations » les instruments symboliques de leur profession : en l'occurence, la métaphysique [26].

Quatrième tendance : il faut enfin rapporter ici une impression tirée de la lecture de deux ouvrages qui ne traitent pas, comme tels, de questions sociales ou politiques, mais qui sont assez typiques de la prégnance du modèle « intransigeant » dans la prétendue « rencontre » entre la théologie et la modernité. Tout en exaltant — avec un certain optimisme d'ailleurs — la positivité scientifique (autono-

20. Jean-Baptiste FRANZONI, **La Terre appartient à Dieu,** Paris, Ed. du Centurion, 1973, 128 p.
21. « Engagez-vous dans la société »...
22. Alain BIROU, **Combat politique et Foi en Jésus-Christ,** Paris, Ed. Ouvrières, 1973, 192 p.
23. Bernard BESRET et Bernard SCHREINER, **Les Communautés de base,** Paris, Grasset, 1973, 256 p.
24. Philippe WARNIER, **Le Phénomène des Communautés de Base,** Paris, Desclée de Brouwer, 1973, 200 p.
25. Serge BONNET, **A Hue et A Dia,** Paris, Cerf, 1974, 280 p.
26. Robert PANNET, **Le Catholicisme Populaire,** Paris, Ed. du Centurion, 1974, 271 p.

mie des « réalités terrestres » oblige !), on la disqualifie par rapport à la connaissance religieuse qui conserve son intérêt et sa force, puisqu'elle est seule à prendre au sérieux la « dimension verticale »[27]. De même, la prise au sérieux de la critique marxiste des idéologies et du mode marxiste de connaissance de l'histoire, fait apparaître au théologien qu'il court le risque d'être cantonné dans une réserve, voire dans l'exotisme ; pour exorciser ce risque, notre théologien reprend à nouveaux frais sa démarche et trouve plus rentable d'affronter sa théologie à une phénoménologie de l'expérience religieuse[28].

C'est à partir de cette dernière tendance que nous pourrions conclure cette description de la production théologique marquée par la recherche d'une structuration moins « intransigeante ». Tout se passe comme si une évolution de l'Eglise, qui culmine à Vatican II, avait légitimé l'attention à des pratiques et à des significations sociales rejetées auparavant dans l'extérieur. Mais le modèle ancien continue de fonctionner, car la considération d'objets nouveaux semble surtout permettre à l'Eglise de parler de nouveau et de se réinscire dans le concert des idéologies et des appareils idéologiques. Il se déroule d'ailleurs autour de la politique une opération assez semblable à celle qui s'est déroulée autour de la « science »... Avec la politique comme avec la science, la théologie a un « dialogue » de concurrence : il s'agit de réduire la différence, d'éviter de se voir privé de la capacité d'engendrer des certitudes, des évidences sociales, et de l'aptitude à proposer des options sociales. D'où des « étreintes réservées » avec la science, les idéologies politiques (et le marxisme réunit les deux caractéristiques), dont la fonction semble bien être de surmonter les handicaps et de récupérer les critiques, pour mieux accentuer ensuite les différences, hiérarchiser les « degrés du savoir » et les sphères du pouvoir. Telles nous semblent les caractéristiques de ce « modèle de transaction ». Autre chose est-il possible ?

3. le paradigme de la pratique ?

Notre lecture n'autorise pas à l'affirmer et nous nous contenterons d'avancer une hypothèse. Celle-ci jaillit de la comparaison terme à terme de deux couples d'ouvrages.

On a vu comment deux théologiens « rencontraient », l'un la positivité scientifique, l'autre la critique marxiste. La caractéristique de ces deux « essais » est de proposer l'affrontement de deux rationalités, de deux discours ; tout se passe comme si ces clercs détachés à des fonctions idéologiques attribuaient aux rationalités une autonomie et une existence indépendante des pratiques. Il nous semble que l'on ferait tout autre chose en considérant l'**acteur** pratiquant la science, ou la société se produisant elle-même à travers ses contradictions de classes. C'est précisément ce que tentent deux ouvrages qui, à ce titre, nous semblent préfigurer la recherche d'un nouveau paradigme « pratique »[29]. Nous n'entrerons pas dans l'analyse détaillée de ces livres qui posent l'un et l'autre des problèmes de lecture — mais innove-t-on sans moyens ? Soulignons au moins le renversement qu'ils proposent : comment lire le christianisme en pratiquant la physique c'est-à-dire en étant lié à un faisceau de relations sociales qui font les conditions de possibilités de la science ? ou comment lire le message fondateur, non plus en le comparant à une rationalité marxiste, mais à partir de celle-ci et à partir de la pratique politique qui en est solidaire ?[30]

27. Fernand CHAPEY, **Science et Foi, affrontement de deux langages,** Paris, Ed. du Centurion, 1974, 134 p.
28. Louis BOISSET, **La Théologie en Procès face à la critique marxiste,** Paris, Ed. du Centurion, 1974, 224 p.

29. Georges THILL, **La Fête scientifique,** Aubier, Cerf, Delachaux et Niestlé, Desclée de Brouwer, 1973, 296 p.
30. Fernando BELO, **Lecture matérialiste de l'Evangile de Marc,** Paris, Cerf, 1974, 416 p. Renvoyons pour ce livre à la présentation critique par Jean DELORME, **Lumière et Vie** (119), sept.-oct. 1974, pp. 114-118.

Une fois renvoyée à ses conditions sociales de possibilité, la pratique de la science devient un des lieux possibles pour une problématique de la foi : « l'une et l'autre s'articulent par leur commune appartenance à la dimension éthique de l'homme » (Thill, p. 186), c'est-à-dire au sein d'un **faire** ; de même une théorie matérialiste de la production et de la lecture du texte évangélique aboutit à parler de la foi sur le mode de l'agir.

Pour apporter une contribution aux débats que ces deux livres pourraient susciter, nous les interrogerions volontiers sur un point que leurs auteurs n'envisagent peut-être pas suffisamment. Ils introduisent dans le champ théologique des pratiques et des objets nouveaux, appliquent une méthode qui offre ce qu'il faut d'« hérésie » pour donner l'impression de nouveauté, et traitent des objets conservés, la plupart du temps, par des gardiens de l'orthodoxie [31]. Les produits qui nous sont ainsi fournis ne sont pas sans similitude avec d'autres produits culturels prédisposés, par leur avant-gardisme, à capter l'attention de groupes situés aux frontières des champs intellectuel, politique et religieux et à donner à ces groupes l'instrument ou l'emblème de leur légitimité [32]. Ceci n'est pas une tare ! Les auteurs en question n'ont sans doute pas le choix des moyens dans leurs stratégies de réhabilitation. On peut se demander pourtant si le caractère rituel que prend la lutte entre l'orthodoxie du sacerdoce académique et l'hérésie des magiciens ne condamne pas l'innovation à s'enfermer dans des querelles dont elle ne choisira pas le terrain ; ne voit-on pas souvent la dissidence culturelle se légitimer par l'appel aux masses, tout en ne concernant, en fait, qu'une clientèle restreinte qu'elle dispute âprement à l'orthodoxie.

Cette remarque peut paraître désabusée ; mais il n'est peut-être pas inutile de paraître désenchanteur à propos d'un enjeu social qui devrait interdire de «prendre ses désirs pour des réalités » [33]. Il est des façons de croire avoir renversé le monde qui sont encore le produit du monde à renverser.

andré rousseau

avec la collaboration du Centre Lebret

(V. Cosmao, P. Devoldère, M. Gest)

31. Le discours sur la politique, la science, la Bible, ne circule d'ordinaire qu'entre des agents spécifiquement formés et mandatés par l'autorité religieuse légitime.

32. Tel nous semble aussi le cas du livre de M. de CERTEAU et J. M. DOMENACH, **Le Christianisme Eclaté,** Paris, Seuil, 1974. Le texte de Certeau en particulier, comme ses autres écrits, manifeste bien le lieu culturel où il est produit et où il peut se rentabiliser.

33. Parmi d'autres qualités, l'essai d'Alain DURAND, **Pour une Eglise partisane,** Paris, Cerf, 1974, 126 p., a le mérite de poser des exigences assez claires pour une gestion **politique** des conflits idéologiques dans l'Eglise : la critique faite de la solution du « pluralisme nécessaire » nous semble décisive. On ne peut que regretter d'autant plus que, dans cet essai, la dissidence politique et religieuse soit pensée de façon quelque peu volontariste et apparaisse comme le lot d'une avant-garde (pp. 51-64).

sur "chrétien marxiste"

Le cahier de Lumière et Vie *portant ce titre (n° 117/118) s'achevait par un* « *Epilogue* » *dans lequel le Comité de rédaction souhaitait que cette publication soit* « un début ou, plus exactement, un relais à l'intérieur d'une recherche qui devra se poursuivre ici même aussi bien qu'ailleurs » *(p. 199). Vœu déjà partiellement exaucé : plusieurs de nos lecteurs nous ont communiqué leurs réactions. Le peu de place disponible nous contraint à ne publier, dans cette correspondance, que quelques fragments.*

Notre choix s'est porté d'abord sur des extraits d'un débat engagé entre trois amis qui ont collaboré à ce numéro : J.M. Domenach, initiateur de ce débat par sa lettre, a lui-même souhaité qu'il soit rendu public. Nous publions donc la réponse reçue de J. Chabert et J. Guichard.

Nos lecteurs trouveront ensuite un texte de G. Girardi. L'article que nous avions publié de lui : « *Vers de nouveaux rapports entre marxisme et christianisme* » *a fait partie du dossier sur lequel se sont appuyés, à l'Institut international Lumen Vitæ, ceux qui ont décidé l'exclusion de G. Girardi. On trouvera donc ci-après la réponse de G. Girardi aux accusations qui lui ont été faites à partir de son article. La décision de supprimer le cours que G. Girardi donnait dans le cadre de l'Institut a suscité une vive opposition de la part des professeurs et des étudiants. Nous conseillons aux lecteurs de demander le dossier substantiel de cette affaire au Comité de coordination, 16 rue de la Presse, 1 000 Bruxelles, Belgique. Comme le déclarait G. Girardi au cours d'une réunion générale des professeurs et des délégués étudiants le 13 décembre 1974, il nous faut* « dépasser le cas particulier de son éviction pour arriver à des décisions servant la défense d'une forme de liberté dans l'Eglise ». *Par la publication de son article et, plus généralement, du numéro* « *Chrétien marxiste* », *nous avons manifesté le prix que nous attachions à cette liberté de recherche et d'expression dans l'Eglise. Nous ne pouvons que reprendre ici une déclaration que le Comité de rédaction de* Lumière et Vie *avait faite en octobre 1973 à propos d'une autre mesure prise à l'encontre de G. Girardi. Cette déclaration garde malheureusement toute son actualité :*

« Nous constatons que la mesure qui vient de frapper Giulio Girardi atteint particulièrement dans l'Eglise les chrétiens qui ont fait une option révolutionnaire. Ceux-ci ne jouissent pas des mêmes droits que les autres chrétiens à s'exprimer publiquement dans l'Eglise. Une telle discrimination est gravement préjudiciable pour le service même de la foi. En ce qui nous concerne plus particulièrement, nous y voyons un coup porté à la liberté de la réflexion et de la recherche théologiques ».

Pour conclure ce courrier, nous présentons diverses appréciations de lecteurs.

ne pas substituer un dogmatisme à un autre

« J'approuve tout à fait votre conclusion, lorsqu'elle proteste contre l'approche figée du problème, et lorsqu'elle invite les chrétiens à se modifier, théoriquement et pratiquement, en fonction du marxisme et des marxistes. (...) On ne saurait trop se repenser en fonction des autres. Et je crois comme vous que l'époque de la condamnation et même de la confrontation idéologique est révolue.

Cependant, il ne faudrait pas substituer un dogmatisme à un autre. Je suis surpris que plusieurs des collaborateurs de ce numéro tiennent pour acquis que le marxisme est une science, et même **la** science sociale et politique, hors de laquelle il n'y aurait qu'illusion. (...) Je demande alors pourquoi les marxistes allemands n'ont pas vu venir Hitler, les marxistes russes Staline et les marxistes chiliens Pinochet. En réalité, le marxisme laisse place à des interprétations diverses, et même contradictoires. S'il était une science, il n'y aurait pas plusieurs marxismes (il n'y a pas plusieurs chimies). Or il y a plusieurs marxismes théoriques et plusieurs marxismes pratiques. Quel est le bon ?

(...) J'aimerais savoir pourquoi, si le marxisme est une science critique de la réalité, son domaine s'arrête là où commence son pouvoir, car il est stupéfiant qu'aucun de vos auteurs ne se réfère jamais à l'expérience concrète, à la **praxis** des régimes marxistes, comme si cette réalité n'avait aucun rapport avec leur réflexion. Ce qui me confirme dans l'opinion que j'exprimais dans mon article : ce marxisme-là ne relève ni de la science, ni de la **praxis,** mais bel et bien de la croyance.

(...) Le marxisme n'est pas la science, ni même une science, malgré qu'en ait Althusser : la fameuse « coupure épistémologique », quasiment abandonnée maintenant par Althusser lui-même, relève d'une interprétation subjective, et non point scientifique, comme la simple lecture des textes de Marx le montre suffisamment (lire à ce propos le tome II des œuvres de Marx à la Pléiade). (...) A propos de l'U.R.S.S. ou d'Althusser, c'est toujours la même question ; **qui dira l'interprétation juste ?** Cette question n'est pas scientifique, elle est théologique. Et d'ailleurs la pratique de l'U.R.S.S. et de la Chine nous montrent à l'évidence que la prétention d'ériger le marxisme en science conduit forcément, puisqu'il ne peut y avoir de sciences contradictoires, à ériger un pouvoir dogmatique et inquisitorial, doué de l'infaillibilité et interdisant toute interprétation « hérétique ». Les chrétiens qui se vouent au marxisme « scientifique » ne peuvent-ils vraiment se passer d'un dogme et d'un pouvoir clérical, qu'ils les reconstituent au moment même où ils se décomposent dans leur Eglise ? Si le marxisme ne peut se réclamer, comme je le crois, d'une interprétation scientifique, ni même satisfaisante, de la **praxis,** peut-on dire au moins, comme J.Y. Jolif, qu'il est « la science des formations sociales » ? C'est un point qui mériterait une large discussion, impossible à expédier en quelques lignes. Mais je trouve encore cette formulation excessive...

(...) Un autre point mériterait discussion : la fameuse négation du « sujet ». Mais les énoncés sur ce point sont tellement vagues (pp. 19, 63) que je ne vois pas ce qu'on veut dire. S'il s'agit de récuser l'individualisme, bravo ! S'il s'agit d'affirmer l'inexistence des êtres humains au profit de la toute-puissance des systèmes, on a affaire à un nihilisme aussi contraire au marxisme qu'au christianisme.

(...) Les formulations à la mode ... contredisent la pensée de Marx — j'entends ce qu'il a lui-même élaboré et non ce que d'autres s'arrogent le droit d'en retenir. Il est curieux qu'aucun de ces négateurs du « sujet » n'ait pensé à ceci : dans « conscience de classe », il y a **conscience.** La lutte de classes reste un fait personnel en ceci qu'un homme comprend que sa situation n'est pas seulement particulière mais qu'elle est générale, et qu'elle peut devenir universelle. Cette « re-

connaissance » n'est pas le produit de je ne sais quel système. Sinon, nous aurions affaire à des phénomènes globaux sans signification et sans contradiction. Le culte du système... est typique de l'idéologie néo-capitaliste. Dans un système économique si bien organisé qu'il corrigerait lui-même ses erreurs, il n'y aurait plus place pour une « conscience de classe » mais seulement pour le consensus.

(...) Un dernier mot. J'adhère entièrement à la conclusion de G. Girardi, qui évoque la formule d'Emmanuel Mounier : « Le scandale règnera dans le monde tant que la masse des chrétiens ne combattra pas sans réserve avec la masse des pauvres et des opprimés ». Mais il peut arriver, en certaines circonstances, que cela signifie être du côté de ceux qui sont opprimés au nom du marxisme. Les abominations du Chili ne peuvent nous faire oublier la Tchécoslovaquie occupée, les concentrationnaires du Goulag, les intellectuels en hôpital psychiatrique et les classes ouvrières de l'Est privées de représentation syndicale. On serait plus convaincant si l'on faisait aussi entrer ces faits dans une réflexion sur le marxisme, qu'ils concernent directement. »

j.m. domenach

---

hors d'une prise de parti pas de critique réelle

---

la question du « sujet »

« J.M. Domenach souligne avec raison l'importance du débat autour du « sujet »... trop hâtivement traité dans ce numéro de **Lumière et Vie.** Mais lorsqu'il tend à présenter sa négation comme une affaire de mode de la part des « jeunes chrétiens marxistes », nous ne pouvons plus être d'accord.

Une des caractéristiques de ceux-ci, c'est qu'avant d'être des théoriciens qui traitent abstraitement du « problème foi-marxisme » ou de la « subjectivité », ils sont des militants, partie prenante dans les luttes : c'est dans le cadre de celles-ci que leur est apparu le rôle d'une certaine conception du sujet. Cette idéologie ne recouvre pas seulement l'individualisme libéral, si actif, en particulier, dans les classes moyennes, du type : « Tout le monde peut s'en sortir, il suffit de le vouloir ». Elle se retrouve aussi dans le moralisme si fortement ancré dans le monde des chrétiens, même engagés politiques : avant d'analyser les facteurs socio-économiques des comportements, on s'en prend à l'égoïsme, on situe les causes au niveau du sujet. D'autre part, la stratégie de collaboration de classes, prônée par l'institution ecclésiale, ne repose-t-elle pas sur le présupposé que l'on peut dépasser les contradictions structurelles « si chacun y met du sien », se convertit, se transforme intérieurement ? On ne peut oublier que tout discours sur le thème du sujet se situe dans le cadre d'un combat contre les intérêts qui s'appuient sur ce type d'idéologie. La critique que fait J.M. Domenach de la « négation du sujet » nous paraît prendre appui sur une vision simplifiée du marxisme. Il invite à en rester au vrai marxisme, celui de Marx, et non à celui des écoles. Cela a-t-il un sens ? Peut-on recourir à un auteur sans l'interpréter et sans choisir une interprétation ?

(...) J.M. Domenach suit d'assez près les recherches actuelles (cf. N. POULANTZAS, **Pouvoir politique et classes sociales,** Paris, Maspero ; L. SEVE, **Marxisme et théorie de la personnalité,** Paris, Ed. sociales ; les travaux sur GRAMSCI) pour savoir qu'il ne s'agit pas d'une pure et simple négation de la subjectivité et de la « conscience » et que, dans le cadre d'un matérialisme qui se caractérise par la dialectique, le niveau de la conscience, de l'idéologie, ne peut être perçu comme un pur et simple phénomène, un pur reflet de l'économique. Il conserve son originalité, sa relative autonomie. Il ne s'agit pas de nier la relative possibilité d'initiative de l'individu, mais de rétablir les conditions d'émergence de celle-ci.

Non, une formation sociale n'est pas, pour nous, un système parfaitement auto-régula-

teur, à la mode néo-capitaliste. Est-il nécessaire, pour fonder la contradiction à l'intérieur de la réalité sociale, de maintenir des « sujets » transcendants par rapport à elle ? Un mode de production ne produit-il pas lui-même ses propres contradictions ? Et si des hommes se lèvent contre l'exploitation... n'est-ce pas plutôt en vertu de la répercussion, au niveau de leur conscience, de ces contradictions structurelles ? La révolte ne naît pas n'importe où, n'importe quand.

En conclusion, pour tenir compte de la pratique marxiste des pays de l'Est..., c'est leur évolution qui a conduit des disciples de Marx, non pas à renoncer au marxisme, mais à dépasser l'économisme qui caractérise ces régimes. Il s'agit de revenir à un matérialisme **dialectique,** et de resituer dans cette perspective le statut de la conscience, de l'idéologie. La tâche n'est qu'entreprise. »

le caractère scientifique du marxisme

« Domenach se fait ... une curieuse idée de ce qu'il continue à appeler « la » science... Il pose dans son texte une triple équation que vient démentir non seulement la tradition marxiste mais toute l'épistémologie contemporaine.

1. Science = prévision de l'avenir. Le marxisme n'est pas une science puisque les marxistes n'ont pas su « voir venir » Hitler, Staline et Pinochet. D'innombrables textes de marxistes allemands, russes (à commencer par Lénine) et chiliens viendraient prouver au contraire qu'ils ont « vu venir ». Mais le problème n'est pas là : Domenach fait comme si « voir venir » suffisait à « prévenir » (...). En fin de compte, c'est le rapport de forces qui décide, la prévision n'est qu'une arme supplémentaire qu'on se donne pour le jouer au mieux. Ce n'est pas, en tout cas, la volonté et la valeur du savant qui commande, mais la stratégie du politique armé du maximum de connaissance scientifique du rapport de force (...).

2. Science = abstraction indépendante des rapports de pouvoir. Domenach s'étonne... que l'« expérience du pouvoir » modifie le développement de la pensée marxiste (...). Pourtant il semble acquis que les sciences (et, a fortiori, le marxisme, théorie d'une pratique de la révolution) ne sont pas neutres, mais étroitement condiitonnées par les rapports du pouvoir... (cf. ROQUEPLO, **L'énergie de la foi,** Paris, Cerf ; LEVY-LEBLOND, **Autocritique de la science,** Paris, Seuil). (...)

3. Science = non-contradiction. Le marxisme n'est pas une science puisque les marxistes eux-mêmes discutent des concepts marxistes et sont parfois en désaccord profond entre eux. Qui disait donc, au contraire, qu'une théorie qui ne peut pas être contredite n'est pas scientifique ? Il n'est pas vrai qu'il n'y ait eu et qu'il n'y a qu'**une** chimie, qu'**une** physique, qu'**une** mathématique (...). En réalité, Domenach confond science et théologie dogmatique : pour lui, n'est science que ce qui donnerait une vérité certaine, indépendante des rapports de pouvoir, transcendante à l'histoire ; mais c'est bien là le type de certitude que prétend donner une certaine théologie : c'est là précisément la science de ce pouvoir infaillible que veut être la hiérarchie d'une Eglise. Voilà en réalité ce qui se cache sous le propos de Domenach : sa lutte contre le marxisme sous-entend toute une conception non seulement de la science mais du pouvoir ; elle se présente comme défense de la liberté de recherche, alors qu'elle n'est que défense d'une politique que Domenach n'avoue pas, mais que son texte laisse transparaître (...) »

jean chabert
jean guichard

que faut-il relativiser ?

Le reproche fait à l'article de G. Girardi a été exprimé de la façon suivante : « le point fondamental irrecevable est le suivant : l'interprétation de la foi chrétienne est mesurée et définie par la praxis et la théorie révolutionnaires ». Résumant en deux points les « erreurs » qui lui sont reprochées, G. Girardi donne la réponse suivante :

« 1. **La praxis révolutionnaire ne peut être**

relativisée de quelque manière que ce soit.
Que veut dire « relativiser » ?
a) Si relativiser veut dire placer l'option révolutionnaire sur le même plan que les autres options politiques, considérer qu'elles se valent, effectivement je ne la relativise pas.
Je pense que les problèmes de la misère, du sous-développement, de la faim n'ont pas de solution dans le cadre du système capitaliste ; que, en revanche, une société alternative qui pose les conditions objectives de la liberté et de l'amour est possible. Je ne peux placer sur le même plan l'adhésion à un système qui écrase des masses et un projet qui me semble susceptible de mener à leur libération.
Il est évident d'autre part que placer sur le même plan le choix révolutionnaire et le choix capitaliste c'est finalement refuser le choix révolutionnaire. Cela n'aurait en effet aucun sens de vouloir s'engager pour une société alternative, au risque de sa tranquillité, de sa liberté, de sa vie, si la société nouvelle n'apparaissait pas comme qualitativement supérieure.
b) Mais si relativiser veut dire savoir adopter une attitude critique par rapport aux théories qui élaborent ce projet, aux organisations qui s'en servent ou s'en réclament, aux régimes qui se présentent comme sa réalisation, aux pratiques politiques de ces mouvements et de ces Etats, la relativisation est non seulement légitime mais nécessaire pour que le projet ne soit pas trahi.
Il me semble ainsi nécessaire de distinguer deux formes de relativisation : l'une qui consiste à critiquer les expressions historiques pour contribuer à la réalisation du projet révolutionnaire ; l'autre qui consiste à refuser dans le même mouvement les réalisations et le projet. Il est clair que ma relativisation va dans le premier sens, mais que, dans ce sens, elle constitue une dimension essentielle de recherche : que ce soit par rapport à la théorie marxiste, aux partis communistes, aux Etats socialisés, etc.
(...) Je signale au moins la nécessité de distinguer, comme je viens de le faire, le projet fondamental, les théories qui l'élaborent, les mouvements qui s'en réclament et leurs pratiques respectives, les régimes qui se veulent socialistes, la pratique politique concrète de chacun de ces mouvements et de ces Etats. Sur chacun de ces points, un débat critique peut et doit être ouvert.
Une absolutisation qui consisterait à refuser cette critique, à instaurer dans le camp révolutionnaire des méthodes d'inquisition, ne serait pas seulement illégitime : elle serait criminelle. Attribuer à quelqu'un cette absolutisation est donc une accusation grave et infâmante.

2. **La praxis révolutionnaire est le critère qui détermine strictement l'ensemble de la foi.**

(...) La praxis révolutionnaire, même au sens de projet fondamental, n'est pas un critère suffisant pour juger de la valeur d'une foi religieuse.

La raison fondamentale en est **l'irréductibilité de l'expérience de foi, du sens qu'elle donne à l'existence et à l'histoire, de l'espérance qu'elle suscite, par rapport à toute analyse et à tout projet profane.**
Dans une recherche menée à partir du matérialisme historique, une telle conviction demande au croyant de combattre ses versions économistes et mécanistes, de mettre en valeur l'autonomie relative de chacune des sphères de la superstructure, et en particulier l'autonomie de la foi par rapport à l'idéologie.
(...) Par ailleurs, la foi religieuse, si elle est irréductible à tout critère profane, ne suffit pas à elle seule pour juger le fait chrétien. L'homme doit choisir entre foi et incroyance, entre différentes religions historiques, entre différentes versions historiques du christianisme. Il sait que l'on présente au nom de Dieu et du Christ des positions théoriques et pratiques contradictoires. Il a donc le droit, et même le devoir, de donner à son choix une base humaine d'analyse et de jugement. Cette base humaine conditionnera décisivement son adhésion ou sa non-adhésion à une religion et, en cas d'adhésion, le sens concret que prendra pour lui son expérience religieuse concrètement déployée.

Or ces critères humains varieront en fonction des options fondamentales de chacun. C'est ainsi que, dans les options politiques, un militant révolutionnaire refusera comme immorale une foi religieuse qui lui apparaîtrait comme une légitimation d'un ordre injuste. Réciproquement, un esprit conservateur refusera comme immoral une religion qui lui apparaîtrait comme subversive de l'ordre établi. Seulement, alors que les révolutionnaires reconnaissent l'importance décisive des critères humains et politiques dans leurs choix religieux, les conservateurs refusent habituellement de les reconnaître. Ils présentent ainsi sous le couvert de l'autorité de Dieu des positions qui sont, en fait, la transposition d'options politiques inavouées.

(...) L'essentiel est de saisir si cette solidarité entre la foi et l'adhésion au système capitaliste est irréversible, si le sort du Christianisme est inséparablement lié au sort de ce système. Toute ma recherche voudrait montrer le contraire.

Elle voudrait montrer que la foi dans le Christ ressuscité a sa place dans ce monde nouveau qui se cherche, qu'elle peut même devenir un facteur décisif de sa construction. »

g. girardi

appréciations diverses

« Vos études sur les chrétiens marxistes m'ouvrent pour la première fois une fenêtre d'espoir sur l'avenir de l'Eglise. Cet espoir, je ne le vivais plus que dans une fois très obscure. » **(J.B.,** Toulouse)

« Je voudrais vous dire combien j'ai apprécié et le fait même d'un numéro consacré aux chrétiens marxistes et la tenue des diverses participations. En tant que « parpaillotte », je regrette que vous n'ayez fait appel à aucun protestant. Il est vrai que la situation est différente pour nous, du moins théoriquement. Une analyse critique du document **Eglise et Pouvoirs** et des réactions qu'il a suscitées aurait pu être un élément d'information intéressant pour vos lecteurs. Et puis l'œcuménisme n'est pas aujourd'hui un vain mot. Nombreux sont en France les catholiques et les protestants qui se retrouvent ensemble pour penser théologiquement leur engagement politique. » **(C.M.,** Versailles)

« Il s'agit là du meilleur état de la question actuellement disponible. » **(P.B., Politique-Hebdo)**

« Le sérieux de l'entreprise de **Lumière et Vie** et la qualité des contributions font franchir un pas décisif. L'existence de chrétiens marxistes est un fait auquel chacun se doit d'être attentif, même s'il ne participe pas à leur passionnante et difficile aventure. » **(Cahiers Galilée)**

« Il est sûr que l'incompatibilité entre le marxisme et la foi est surmontée si l'on tient un discours qui est devenu implicitement marxiste pour parler de la foi. Mais est-ce encore la foi ? Votre épilogue, ne serait-ce que par la terminologie qu'il emploie, me paraît aller dangereusement dans ce sens qui est plus une démission intellectuelle qu'un examen lucide du problème (...). Il semble que les rédacteurs aient peur de ne pas paraître suffisamment à la page et d'être taxés d'intégristes sous prétexte de manifester un minimum de fondamentalisme qui, sur de tels sujets, est pourtant une exigence de fidélité chrétienne. » **(C.B.,** Athis-Mons)

« Mes réactions ont, bien entendu, varié selon les articles, mais presque tous ceux-ci m'ont frappé par la conception manichéenne de la société qu'ils font apparaître (...) Perspective bien éloignée, me semble-t-il, de la réalité sociale où l'ivraie et le bon grain sont mêlés (...) Il n'est pas question de minimiser l'apport considérable de l'auteur du **Capital** ; on ne saurait cependant douter qu'une bonne partie de son œuvre, valable il y a un siècle, à l'âge de fer de la Révolution industrielle, est aujourd'hui dépassée. Ralf Dahrendorf l'a magistralement démontré, voici près de vingt ans, dans son ouvrage sur **Les classes et les conflits de classe.** » **(P.M.,** Paris)

« Quelle antinomie que ce phénomène dont vous paraissez si fier : chrétien-marxiste ! Il n'y a pas de chrétien marxiste car le marxis-

me est irréductible à quelque aménagement que ce soit avec le christianisme. C'est l'un ou c'est l'autre. (...) Et vous aurez beau faire écrire des articles sensationnels par vos adhérents qui veulent se montrer larges d'esprit et dans le vent, jamais la foi chrétienne ne sera compatible avec une idéologie païenne. C'est une utopie ! » **(L.L.)**

sur la conception virginale

A la suite de l'article de R. Laurentin : « Les Evangiles de l'Enfance » paru dans Lumière et Vie *(119), pp. 84-105, a paru une contribution proposant « une autre exégèse de la Conception virginale ». Surpris de cet additif, d'autant plus inattendu pour lui que les difficultés de communication liées à la grève des Postes ne nous avaient pas permis de le rejoindre à temps et que nous n'avions pas davantage réussi à entrer en communication téléphonique avec lui malgré les diverses tentatives faites avant la parution du numéro, R. Laurentin nous prie de publier la lettre que l'on pourra lire ci-dessous. Ayant appris nos essais infructueux pour le rejoindre et ayant reçu l'assurance que nous publierions sa lettre comme il est juste que nous le fassions pour réparer publiquement le tort que nous lui avons fait, R. Laurentin a bien voulu nous répondre :* « Merci de tout cœur de votre lettre, conforme à ce que j'attendais de votre loyauté, si difficile qu'elle puisse être en la matière. » *Nous nous réjouissons qu'un terme amical soit mis de part et d'autre à ce regrettable incident de parcours.*

Monsieur le Directeur,

Ayant accepté une instante invitation à collaborer au nº 119 de **Lumière et Vie : Comment lire les Evangiles**, pour y présenter **Les Evangiles de l'enfance** — et entretenant des relations humaines et amicales avec plusieurs membres du Comité de Rédaction, je crois nécessaire de vous demander des éclaircissements pour vos lecteurs et pour moi sur le fait suivant :

L'article qui m'avait été demandé se trouve suivi d'une réfutation, pour cette raison que j'interprète la Conception virginale comme un fait et pas seulement comme un symbole. Je l'apprends tardivement, par la rumeur publique, car la revue ne m'avait aucunement prévenu.

D'où les questions suivantes :

1. Si vous n'étiez pas d'accord avec mes positions sur ce sujet, pourquoi est-ce à moi que vous avez demandé l'article ?

2. Si ayant ignoré mes livres et nombreux articles ultérieurs sur ce thème, vous avez été surpris que j'interprète le texte évangélique selon un sens où Marie est réellement vierge, de telle sorte que Jésus n'est pas né de relations préconjugales entre elle et Joseph, pourquoi ne m'avez-vous pas manifesté vos objections ou difficultés à ce sujet ? J'en suis d'autant plus étonné que je vous avais remis l'article longtemps à l'avance, afin, précisément, comme je vous l'avais dit, de permettre une mise au point éventuelle si quelque chose n'allait pas.

3. Pourquoi ne m'avez-vous pas prévenu avant de mettre en œuvre cette réfutation,

nullement prévue au programme qui m'avait été soumis ?

4. Puisqu'il s'agissait d'une question de fond, qui mérite d'être discutée dans la rigueur intellectuelle et la loyauté, pourquoi ne m'avoir pas mis en contact avec le contradicteur pour que nous réglions cette question de manière honnête et fructueuse

— Soit que je rectifie mon article s'il était fautif en quelque chose

— Soit que le contradicteur fasse de même selon mes informations ou objections

— Soit que je réponde à sa critique dans le cadre de votre revue. Car, après avoir invité un auteur à collaborer, il n'est pas normal de donner le dernier mot à celui qu'on invite après coup pour le réfuter.

5. Vous ne m'avez pas envoyé le numéro de **Lumière et Vie** où mon article a été publié, de sorte que je n'ai pu lire en entier l'article de mon contradicteur, dont j'ignore le nom. Je n'ai eu connaissance que de la première page de cet article qui m'est tombé sous la main par hasard. Au sujet de cette première page, je demande : Pourquoi le contradicteur a-t-il pris ce ton polémique, en commençant (après une phrase d'apparente louange déjà chargée d'ironie) par cette accusation : « R. Laurentin ... **succombe à** « la » **tentation** « du » **discours apologétique** » : ces deux mots étant choisis parmi les plus infâmants pour un exégète. Pourquoi m'accuser de « **faire bon marché** » de données objectives qui sont précisément au premier plan de mon étude, et de procéder au nom de « **présupposés dogmatiques** » en homme peu « **averti** » des questions qu'il traite. Comment avez-vous pu aller jusqu'à insinuer que je procède de manière « **polémique et arbitraire** » ? Tout cela en une seule page où vous exprimez le dessein de « dénoncer » la crainte et les préjugés qui seraient les miens.

6. Pourquoi cette même page présente-t-elle mon article comme le simple « **reflet** » « d'une » « **recherche antérieure** », alors que je suis de près cette question, que j'y ai consacré un cours universitaire (évidemment plus approfondi qu'un article de revue) durant l'année même où cet article m'a été demandé, et que je fais régulièrement le point, tous les deux ans, dans la **Revue des Sciences philosophiques et théologiques**, sur les travaux qui se sont multipliés, à l'échelle mondiale, sur ce sujet, et au plan exégétique, et au plan théologique ? Pourquoi m'attribuer une sorte d'inconscience à l'égard de mes « présupposés », alors que j'ai précisément écrit l'analyse la plus poussée à ce jour sur les présupposés en cette matière ? Puis-je rappeler que cet article des **Studia Medievalia** (p. 515-544) analyse objectivement, et les présupposés dogmatiques, et les présupposés qui commandent aujourd'hui une négation a **priori** de la Conception virginale, enfin que cet article a été mis au point dans un échange oral et par correspondance avec Schoonenberg, le premier tenant catholique de la position démythologisante qui tient la virginité de Marie pour un pur symbole. Ailleurs encore j'ai eu l'occasion de montrer comment les présupposés actuels ont nui à l'objectivité de l'exégèse, soit dit indépendamment de la foi telle que professée par Karl Barth et par une tradition conservée dans de larges milieux protestants. Pourquoi jeter un voile sur tout cela ?

7. Pourquoi mon contradicteur présuppose-t-il chez moi un simplisme ignare ? Pourquoi réfute-t-il, par exemple, mon interprétation de Jean 1, 13, sans se référer aux ouvrages mentionnés dans les notes de l'article qu'il réfute. Il suffit d'y aller voir pour saisir que ma position intègre les arguments dont il m'accuse de « faire bon marché ». Sa réfutation qui en est restée à l'état des travaux d'il y a vingt ans ignore malheureusement des monographies capitales en matière de critique textuelle, mais surtout le fait que je fonde, en définitive, l'allusion de Jean 1, 13 à la Conception virginale sur des bases qui débordent précisément la critique textuelle. Pourquoi caricaturer à ce point ma position ?

Je ne parle pas en homme qui fuit les confrontations, je les ai multipliées, sur ce problème, de manière assidue et courtoise, depuis près de vingt ans, ayant déjà dialogué avec certains théologiens allemands qui commen

çaient à soutenir l'opinion nouvelle, sous le manteau, durant le pontificat de Pie XII. Je ne me suis jamais dérobé aux confrontations. Et l'un de mes collègues d'Angers exprimant une opinion différente dans un cours où nous avions en partie les mêmes élèves, nous avons convenu, il y a déjà plusieurs années, de confronter nos points de vue amicalement et loyalement, avec la participation des étudiants qui fréquentaient nos deux cours. J'ai du mal à comprendre pourquoi vous ne vous êtes pas engagés dans cette voie fructueuse et avez préféré monter, à mon insu, un processus polémique et répressif.

Puis-je vous soumettre un dernier étonnement ?

Etant donné le matraquage auquel est soumise l'opinion traditionnelle (votre manière de faire en donne d'ailleurs un exemple éloquent), étant donné les nombreuses publications éditées dans le catholicisme de ces dernières années contre l'historicité de la Conception virginale, étant donné que le mot « vierge » **deux fois** employé en Luc 1, 27, avec une insistance délibérée, a été édulcoré dans la traduction liturgique, etc., comment pouvez-vous déclarer que la Conception virginale reste « l'ultime bastion où l'on interdit toute interrogation sereine ». Loin d'être privilégiée par rapport à la Résurrection du Christ, la Conception virginale est beaucoup plus radicalement mise en question et niée aujourd'hui dans les milieux catholiques « avertis » que votre réfutation a voulu précisément préserver du scandale des forts.

Enfin, votre revue sait accueillir avec beaucoup d'ouverture d'esprit et parfois de courage une large palette d'opinions sans se croire obligée d'intervenir pour « dénoncer » les opinions discutables. Votre intervention exceptionnelle du n° 119 pose donc la question : Dire que Marie est toujours Vierge, au sens obvie de ce mot, et non au sens symbolique, selon lequel toutes les honnêtes mères de famille seraient vierges, est-ce là un tel scandale qu'on ne puisse laisser passer cela « dans le public averti » sans réfuter l'auteur, et qu'on agisse contre lui comme autrefois le Saint-Office, sans l'avoir entendu ni averti ?

Soucieux que ce débat ouvert par vous publiquement soit réglé publiquement, je vous demande de publier intégralement cette lettre et vous en remercie d'avance.

r. laurentin

P. S. Au nom des bonnes relations qui ont été jusqu'ici les nôtres et de l'estime que je vous porte, je n'ai pas voulu recommander cette lettre, pensant que l'honnêteté humaine et chrétienne suffiront pour obtenir la publication que je demande, sans que j'aie besoin d'arguer de mon droit de réponse. Je vous demande toutefois de me donner l'assurance que nous sommes bien d'accord là dessus, avant la fin de cette année 1974.